آفت زدائی شد
تاریخ ۷۹/۹/۱۵

میکروفیلم تهیه شد

از بین شد
۱۳۵۳ خ

۷۴۹

کتابخانه آستان قدس

+ اسم کتاب شرح منظومه — عربی

مصنف
مؤلف حاج ملا هادی سبزواری

خطی
چاپی شکسته نستعلیق ۱۹ سطری

سال طبع یا تحریر ۱۲۹۴ عدد اوراق ۱۲۵

جزء کتب حکمت خطی شماره ۸۴۹

شماره عمومی ۷۴۹ شماره قبض ۱۷۰۹

واقف میرزا رضاخان نائینی تاریخ وقف مرداد ۱۳۱۱

طول ۲۷ و ۶ م عرض ۱۶ و ۵ سانتیمتر قفسه

ج زرگران

باسمه تعالی

شناسنامه آسیب شناسی

نسخه شناسی	عنوان	شرح منظومه		
	درجه نفاست	نفیس	نوع	خطی ○ / چاپ سنگی ○
	شماره اموالی	۷۴۹	اندازه	۱۶×۲۷
	قطع	وزیری	تعداد اوراق	۱۲۵
آسیب شناسی و اقدامات مرمتی	درصد تخریب اوراق	۱۰ ○ ۲۰ ○ ۵۰ ○ ۸۰ ○	از هم پاشیدگی عطف	دارد ○ ندارد ✓
	نیاز به جعبه	دارد ○ ندارد ✓	نوع آفت	شیمیایی ○ زیستی ○ فیزیکی ○
	نیاز به جلد سازی	دارد ✓ (کتف) ندارد (دیت)	نیاز به مرمت جلد	دارد ○ ندارد ✓
	نیاز به مرمت اوراق	دارد ○ ندارد ✓	نیاز به دوخت عطف	دارد ○ ندارد ✓
	نیاز به لکه گیری	دارد ○ ندارد ✓	نیاز به گردگیری	دارد ○ ندارد ✓
	نیاز به آفت زدایی	دارد ○ ندارد ✓	نیاز به اسیدزدایی	دارد ○ ندارد ✓

بررسی کنندگان: ۱. خبازیان ۲. دهقان پیر
۳. افقهی ناظر:

اقدامات انجام شده:

تاریخ بررسی: ۸۹/۴/۲۷ تاریخ اقدام:

۱۵/۷/۱۹ حکمت ۹

شرح منظومه ج ۲ [illegible] [illegible]

[illegible]

کاتب مجهول تاریخ تحریر ۱۲۹۴

خط نستعلیق ۱۹ سطر - کاغذ [illegible] عدد اوراق

۱۲۵ - [illegible] طول ۲۷ بر [illegible]

عرض ۱۶ [illegible]

طول ۲۷ و ۲۰ عرض ۱۶ سانتیمتر قفسه

يا واهب العقل لك المحامد — الى جنابك انتهى المقاصد
يا من هو اختفى لفرط نوره — والظاهر الباطن في ظهوره
بنور وجهه استنار كل شيء — وعند نور وجهه سواه فيء

بسم الله الرحمن الرحيم

يا واهب العقل لك المحامد الى جنابك انتهى المقاصد الهبة افادة ما ينبغي لا لعوض ولا لغرض والمراد بالعقل اما العقل الكلي الذي هو كصورة للعالم الطبيعي كالنفس مصداقه وبالجملة جهة وجوده وملاكه وتكاثر النفوس متوسطة في قبول تلك الفائضة والعائدة واما المراد به العاقلة المستكملة بالكمالين العلمية والعملية والثاني هو الانسب بالمقام وفيه تلفظ براعة استهلال الى جنابك انتهى المقاصد وفي المصراع الاول اشارة الى ان الله هو المبدء وفي الثاني الى انه المنتهى كما بدأكم تعودون يا من هو اختفى لفرط نوره اي لا حجاب له سوى الانوار الظاهرة بضرورة بينة وهي شدة ظهوره وقصور ابصارنا عن اكتناه نوره اذ المحيط لا يكون محاطا للبصير المحدود المستور فالحجاب حجابه عدمي هو قصور المدرك في هو الظاهر الباطن في ظهوره اي في عين ظهوره باطن لا ينكشف لما علمت من قصور المدارك وان جلت ولمناسبة كان المصراع الاول كالنتيجة للاول وفيه تجلية لما ذكر اشار الى التوجه بنور وجهه هو نور الوجود المنبسط المشار اليه بقوله تعالى اينما تولوا فثم وجه الله استنار كل شيء اي كل ماهية من ماهيات عالم الارواح والاشباح وعند نور وجهه سواه وجودا كان او ماهية فيء اما الوجود من فظاهر واما الماهية

افادة
داد وبخشودن

العقل الكلي
عقل فعال

العاقلة
نفس ناطقه

ما النبه الى المفهوم والكتاب
اشارة النفس الى حقول اما الكتاب
يجتنبه عنه العقل ١٢

كما بدأكم تعودون
چنانچه خلق کرد شما را بر میگردانند ١٢

الباطن وهو المحجب عن ابصار الخلائق وادراكهم فلا يدرك بعين الابصار ولا بوهم وهو العالم بما بطن

كتابخانه آستان قدس رضوی
وقف کتاب

استان قدس

ثم على النبي هادي الامة — وآله الغر صلاة جمة
وبعد فالعبد الاثيم الهادي — لا زال مهديا الى الرشاد
يقول هاؤم اقرؤا كتابيه — منظومتي لسقم جهل شافيه
نظمتها في الحكمة التي سمت — في الذكر بالخير الكثير سميت

مع كونها طلقة اطلاق الحمد عليها باعتبار صدق التعلق بالغير ثم بعد حمد واجب الوجود على النبي الاكرم هادي الامة هداية تكوينية باطنة وتشريعية ظاهرة وآله الغر جمع الاغر من الغرة بياض الوجه اذ بانوارهم تلألأت السموات والارضون صلاة جمة وبعد اي بعد الحمد والصلاة فالعبد الاثيم المحتاج الى رحمة الباري الهادي ابن مهدي السبزواري ولد باسمهما وحسبهما لا يزال مهديا الى الرشاد عاقبة امره يقول متحديا مستظهرا باني لعين في كتاب آل المطالب الحقة التي تتضمن اليقينية والغوامض المهمة من العلوم الحقيقية هاؤم اقرؤا كتابيه اقتباس من الوحي الالهي منظومتي لسقم جهل شافية مصراع موضع تعليل للمصراع الاول نظمتها في الحكمة التي سمت اي علت في الذكر اي القرآن المجيد بالخير الكثير قال تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا لان الحكمة هي الآيات المشار اليه بقوله تعالى والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الآية وهي المعرفة بقول الحكماء الحكمة صيرورة الانسان عالما عقليا مضاهيا للعالم العيني ولان الحكمة كما قالوا فضل علم بافضل معلوم اما انها افضل علم فلانها علم يقيني لا تقليدي فيه اصلا بخلاف سائر العلوم ولان فضيلة العلم اما بفضيلة موضوعه او بوثاقة دلائله او بشرف غايته والكل حق في العلم بالحاجة الى الهيئيات واما علومها فضلا المعلومات فلان المعلوم بها هو الحق تعالى وصفاته وافعاله المبدعة والمخترعة والكائنة وما يقرب من ذلك في المعلوم في غير الطبيعي الا الاعراض كالكميات والكيفيات والحركات او ما يجري مجراها لا في الحكمة المتعالية او المنطقية باعتبار اشتمالها على مسائل الحكمة المتعالية وقس عليه الضمير في البيت الثاني بسم اي بان يحرر بعد او لهذه في صفحات من جدد الحور بابانيهم انجارها اسحوا من درر لسانها موشح بانهم سميت هذه الكتاب بلم نقل بعدي فقالوا لنا فيها تلك البيت غرر الفرائد الفريدة الجوهرة النفيسة الدرر اذ نظم والغرر جمع الاغر والغرر في عنوانات مسائل الكتاب فاما هذا او انه يفتح الاول صدر غرر وجهه اي ابيض وصار اغره اودعت فيها عقد العقائد هذا من تمثيل الحسن لما فيها انا انا اخلص في المقصد بعون ربي واجب الوجود ازمة الافكار

طابيده و لكل مستمد من مدده بذلت في موضع التعليل والمصراع الاول اشارة الى التوحيد الذاتي
والثاني الى الافعالي ان كتابنا مشتمل على مقاصد وكل مقصد مشتمل على فرائد فالمقصد الاول فيما هو
عم اي في الامور العامة وهي في الالهي كالسماع الطبيعي المسمى بسمع الكيان في العلم الطبيعي ادلة اي
الفريدة الاولى من المقصد الاول كائنة في الوجود وبعض احكامه غرر في بداهة الوجود وانه غني عن التعريف
الحقيقي وان ما ذكروا انه من المعرفات تعريف لفظي معرف الوجود كالثابت العين او الذي يمكن ان يخبر
او غير ذلك شرح الاسم اي مطلب ما الشارحة وهو ما يقال بالفارسية پاسخ پرسش نخستين قال الشيخ
الرئيس في النجاة ان الوجود لا يمكن ان يشرح بغير الاسم لانه مبدأ اول لكل شرح فلا شرح له بل صورته
تقوم في النفس بلا توسط شيء وليس اي المعرف بالحد حيث ان الوجود لبسيط لا فصل له ولا جنس له
كما سيجيء ولا بالرسم لان الرسم يكون بالعرضي الذي من الكليات الخمس التي معتبرة في الماهية والوجود عوارض
ليست من سنخ الماهية ولان المعرف لا بد ان يكون اظهر واجلى من المعرف ولا اظهر من الوجود مفهومه اي مفهوم
من اعرف الاشياء وكنهه وهو الحقيقة البسيطة النورية التي حيثية ذاتها حيثية الاباء عن العدم ومنشئية
الآثار التي تلك المفهوم البديهي عنوانه في غاية الخفاء وبهذا البيت جمع بين قول من يقول انه بديهي اي
مفهومه وقول من يقول انه لا يتصور اصلا اي حقيقته وكنهه اذ لو حصلت في الذهن فاما ان يترتب عليها الآثار
فلم يحصل في الذهن اذ الموجود في الذهن ما لا يترتب عليه الآثار المطلوبة منه واما ان لا يترتب فلم تكن حقيقة
الوجود التي هي عين منشئية الآثار وايضا كلما ارتسم بكنهه في الاذهان يجب ان يكون ماهية محفوظة مع تبدل
وجوده والوجود لا ماهية له وماهيته التي هو بها هو عين حقيقته الوجود ولا وجود زائد عليها حتى يزول عنها وتبقى
نفسها محفوظة في الذهن غرر في اصالة الوجود اعلم ان كل ممكن زوج تركيبي من ماهية ووجود والماهية
التي تقال في جواب ما هو ولم يقل احد من الحكماء باصالتهما معا اذ لو كانا اصيلين لزم ان
يكون كل شيء شيئين متباينين ولزم التركيب الحقيقي في الصادر الاول ولزم ان لا يكون الوجود نفس تحقق

المهية

المهية وكونها وغير ذلك من التوالي الفاسدة بل اختلفوا على قولين احدهما ان الاصل في التحقق هو الوجود
والمهية اعتبارية ومفهوم حاك عنه متحد معه وهو قول المحققين من المشائين وهو المختار كما في النظم
ان الوجود عندنا اصيل وثانيهما ان الاصل هو الماهية والوجود اعتباري وهو مذهب شيخ الاشراق
شهاب الدين السهروردي قدس سره وهو المشار اليه بقولنا دليل من خالفنا عليل اول ان الوجود لو كان
حاصلا في الاعيان لكان موجودا فله ايضا وجود ولوجوده وجود الى غير النهاية وهو ضعيف بان الموجود
موجود بنفس ذاته لا بوجود آخر فلا يذهب الامر الى غير النهاية وقس عليه سائر ادلته المذكورة في محالها
في المطولات ولا نطيل بها المختصر بذكرها ثم اشرنا الى بعض ادلة المذهب المنصور وهي ستة الاول
قولنا لانه منبع كل شرف حتى قال الحكماء مسئلة ان الوجود خير بديهية ومعلوم انه الاشرف وهو
لا خير في المفهوم الاعتباري والثاني قولنا والفرق بين نحوي الكون اي الكون الخارجي والكون
الذهني يفي باثبات المطلوب بيانه ان الماهية في الوجود الخارجي يترتب عليها الآثار المطلوبة والوجود الذهني
بخلافه فلو لم يكن الوجود متحققا بل المتحقق هي الماهية وهي محفوظة في الوجودين بلا تفاوت لم يكن فرق
بين الخارجي والذهني والتالي باطل فالمقدم مثله والثالث قولنا كذا يفي باثبات المطلوب لزوم
السبق بالذات في العلية اي في كون شيء علة لشيء مع عدم جواز التشكيك في الماهية بيانه انه يجب تقدم
العلة على المعلول ولا يجوز التشكيك في الماهية فاذا كانا من نوع واحد او من جنس واحد كالنار في علية نار
لنار او علية الهيولى والصورة للجسم او العقل للثاني وكان الوجود اعتباريا لزم كون الماهية النوعية
النارية مثلا في انها متقدمة والماهية النارية في انها نار متأخرة والماهية الجنسية الجوهرية في انها جوهر
متقدمة بما هي علة وهي في انها جوهر متأخرة بما هي معلول فيلزم التشكيك في الذاتي وقد جمع
غير منهم بين اعتبارية الوجود ونفي التشكيك في الماهية وعلى العلية باصالته فالمتقدم والمتأخر وان
كانا ماهية لكن ما فيه التقدم والتأخر هو الوجود الحقيقي والرابع قولنا كون المراتب اي مراتب الشديد

والضعيف الغير المتناهية كما دل عليه قولنا في الاشتداد لان الاشتداد حركة والحركة امر متصل وكل متصل يمكن ان يفرض فيه حدود غير متناهية انواعا لكل منها ماهية متحصلة استنادا للمراد بيان ان مراتب الشديد والضعيف في الاشتداد كالاستحالة انواع متخالفة عندهم وتلك المراتب غير متناهية حسب قبول المتصل انقسامات غير متناهية فلو كان الوجود اعتباريا وكان في الوحدة والكثرة تابعا للمنتزع منه اعني المهيات وهي هنا غير متناهية بالفعل محصورة بين حاصرين المبدأ والمنتهى بخلاف ما اذا كان للوجود حقيقة فانه كخيط ينظم شتاتها ولا ينفصم بتفرقاتها فلكان ههنا امر واحد كتمام الممتدات القارة او غير القارة حيث ان كثرتها بالمعاني ونحاسن قولنا كيف لا يكون الوجود حينئذ التحقق وبالكون المراد به ما يرادف الوجود عن استواء اي استواء نسبة الوجود والعدم متعلق بقولنا قد خرجت فاستية الاشياء اي المهيات اذ انسب بمعنى وجود وهو المهية وبيان هذا الوجه بحيث يدفع توهم المصادرة انه باتفاق الفريقين المهية من حيث هي هي كانت نسبتها متساوية النسبة الى الوجود والعدم ولو كان الوجود اعتباريا فما المخرج لها عن الاستواء وبم صارت مستحقة لحمل موجود فان ضم معدوم الى معدوم لا يصير مناط الوجودية وقول الخصم ان المهية خرجت وان كانت في حد الاستواء الا انها من حيثية مكتسبة من الجاعل بعد الانتساب اليه صارت مصداق الحمل كلام خال عن التحصيل اذ في حد الانتساب ان تفاوت حالها فما به التفاوت هو الوجود وان تحاشى الخصم عن ذلك وكانت تلك الاضافة اشراقية لا مقولية لانها اعتبارية كالوجود الاعتباري وان لم تتفاوت ومع هذا كانت مستحقة لحمل موجود لزم الانقلاب وان لم تستحق كانت باقية على الاستواء وتسالم قولنا ولم يحصل الوجود وحدة ما نافية تحصلت اذ غيره وهو المهية لا من حاقها محل انتزاع منشأ كثرة انت واذا كان كذلك يا وحدة الحق ولا الكلمة ولا الصفة الابادي لحقيقة الوجود الذي الوحدة ذاتي معه بيانه انه لو لم يكن الوجود اصيلا لم يحصل وحدة ما لان المهية منشأ الكثرة وفطرتها الاختلاف فان المهيات بذواتها مختلفات ومتكثرات ومنشأ غبار الكثرة في الوجود فان الوجود يتكثر نوع تكثر بتكثر الموضوعات

كما ان الوجود

٢

[illegible]

كما ان الوجود مركز يدور عليه فلك الوحدة ولذا لم يحصل وحدة ما لم يحصل اتحادي الذي هو الهوهوية كما لا الكاتب ضاحك اذ المفروض ان جهة الوحدة هي الوجود اعتبارية والاصل هو متشتتة مهية الانسان ومفهوم الكاتب والضاحك والمفاهيم ذواتها الاختلاف فلا تصح الغيرية واين البعد من الاخر الا الهوهوية ولم يتم مسئلة التوحيد التي هي اس المسائل لا توحيد الذات لانه اذا كانت المهية اصلا لا يكون بين الواجبين المفروضين ما به الاشتراك حتى يتركب كل منهما ما به الاشتراك وما به الامتياز لان المفروض ان ذاتيهما المهيتين والمهيات متخالفات بالذات فلم يستقم تمسك الاكابر على التوحيد بلزوم التركب ولا توحيد الصفات لانه اذا كان الوجود اعتباريا لا يمكن لنا ان نحكم العقل بان مفاهيم العلم والقدرة والارادة ونحوها وغيرها من الصفات الحقيقية في حد ولا هي مع الذات المقدسة الوجوبية وحدة اذ المفروض ان لا جهة وحدة هي الوجود فيها حتى يكون هي في مقام وجودها واحدة وفي مرتبة مفاهيمها متغايرة كل مع الاخر والكل مع الذات المقدسة الموصوفة بها لانها اضيفا على هذا التقدير مهية من المهيات فيلزم الكثرة حسب كثرة الصفات مع الذات ولا توحيد فعل الله وكلمته لانه على هذا لم يكن الصوادر الا المهيات المتخالفة التي لكل منها جواب عند السؤال عنه بما هو وتقع بين المجرد والمادي اين التراب والارض واين الانسان من الفرس وهكذا فاين وجه الله الواحد المشار اليه بقوله تعالى اينما تولوا فثم وجه الله ومعلوم ان وجه الله واحد وانه كلمة كن الوحدة المدلول عليها بقوله تعالى وما امرنا الا واحدة بخلاف ما اذا كان الوجود الذي يدور عليه الوحدة بل هي عينه اصيلا فانه يتوافق فيه المتخالفات ويتشارك فيه المتمايزات وهو الجهة النورانية التي انطمس فيها الظلمات وهو كلمة ومشية ورحمة وغيرها من الصفات الفعلية غرر في اشتراك الوجود

الوجود مفهوما ومصداقا هذه المسئلة ايضا من امهات المسائل الحكمية ومنها يستنبط حقيقة مذهب الفهلويين الذي سيجيء ذكره فانه اذا كان مفهوم الوجود مشتركا فيه لجميع الاشياء ومعلوم ان مفهوما واحدا لا ينتزع من حقائق متباينة بما هي متباينة لم يكن الوجود حقائق متباينة بل حقيقة مقولة بالتشكيك والدليل على

کتابخانه آستان قدس رضوی
[illegible]

من وجوه الاول ما اشير اليه بقولنا بعطيه اشتراكه اى اشتراك الوجود معنى صلوح المقسم بان يقسم
الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض وهكذا والمقسم
لابد وان يكون مشتركا بين الاقسام والثانى ما اشير اليه بقولنا كذلك اى بعطى اشتراكه
اتحاد معنى العدم اذ لا تمايز فى العدم والوجود نقيضه ونقيض الواحد واحد والا ارتفع النقيضان والثالث
ان لا ليس اعتقاده اى اعتقاد الوجود ارتفع اذا اى حين التعيين كالجوهرية والعرضية وهو كلفظ
الخصوصية فى قول صاحب حكمة العين والا لزال اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصية اعتقاده
مبتدأ خبره لا ينقطع والجملة خبر للتعيين تقريره انا اذا اقمنا الدليل على ان العالم لابد له من مؤثر موجود اعتقدنا
ويقينا بوجود المؤثر ثم لو حصل لنا التردد فى انه واجب او جوهر او عرض لم يقدح ذلك التردد فى اعتقاد
المذكور فاذا اعتقدنا انه واجب ثم تبدل لنا ذلك الاعتقاد باعتقاد انه ممكن ارتفع الاعتقاد بانه واجب
ولا يرتفع الاعتقاد بانه موجود فلولا الاشتراك لما لا يرتفع الاعتقاد بكونه موجودا بارتفاع اعتقاد
انه واجب والتالى باطل فالمقدم مثله والرابع كون الموجودات الافاقية والانفسية آية الجليل جل جلاله
وعلامته كما قال فى كتابه المجيد سنريهم آياتنا فى الافاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وعلامة
الشىء لا تباينه من جميع الوجوه بل يكون كالفىء من الشىء وهل يكون الظلمة آية النور والظل آية الحرور فلولم يكن
الوجود مشتركا بين الموجودات لما كانت آياته تعالى والحال ان الموجودات باسرها موجودات آيات له
مسطورة فى كتابه التكوينى الافاقى وكتابه التكوينى الانفسى كما ذكر فى مواضع من كتابه التدوينى الموافق لهما
الوجود الكتبى واللفظى للوجود الذهنى والعينى والخامس ان خصمنا كالشيخ الاشعرى والبلخى والرهرى
وكثير من معاصرينا من غير اهل النظر انما نفوا الاشتراك المعنوى حذرا من المشابهة والسنخية بين العلة
والمعلول والحال ان السنخية الشىء والنفى من شرائط العلية والمعلولية قد قالوا بالتعطيل اى عن
معرفة ذاته تعالى وصفاته لانا اذا لم نفهم قلنا انه موجود فهمنا منه ذلك المفهوم البديهى الواحد جميع

الصديق

بالصادق وان كان لبعض مصاديقه فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى عدة ومدة وشدة وغيرها كان مجردا
وفى عين مجردية خلاف فيما الاصل وشيئا فقد جاء الاشتراك الذى هم يفرون منه ومن لوازمه
ومن لوازمه فرار هم كوم من رائحة المشكل ان لم يحمل على ذلك المفهوم بل على انه مصداق المقابل لذلك المفهوم
ونقيضها ونقيض الوجود وهو العدم لزم تعطيل العالم عن المبدأ الموجود نعوذ بالله منه وان لم نفهم شيئا فقد
عطل عقلنا عن المعرفة وكذا اذا قلنا انه ذات مذوت الذوات وانه شىء مشيئ الاشياء فاما ان نفهم من الذات
والشىء تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا واما ان نعطل ومثله القول فى الصفات فانا اذا قلنا انه عالم او عالم
بعنوان انه من اسمائه الحسنى للدعية والاوراد اما ان نعنى من ينكشف لديه الشىء فقد جاء الاشتراك و
لوازمه او لا فقد جاء المحذورات الاخر فعطلوا العقول عن المعارف والاذكار والاعن مجرد لقلقة اللسان و
بالجملة جميع ما سمعنا عن كثير من المعاصرين مغالطة من باب اشتباه المفهوم بالمصداق والى ما ذكرنا اشار
بقولنا مما به ابداء الادعاء اى دعوى الاشتراك المعنوى ما نقله الفخر الرازى فى شرحه للاشارات عن القوم وهو
ان محققه عن المنقلة جلاء اى جعل الوجود قافيه للابيات لطاد وهو تكرار القافية المعيب عند البلغاء فدل على انه
له معنى واحد او لو كان مشتركا لفظيا لم يلزم من جعل المذكور ايطاء كما لو جعل لفظ العين قوافى الابيات بمعانى
بحكم بالتجنيس لا انه يصير من باب التجنيس القافية المعدود من المحسنات البديعية غرر فى زيادة الوجود
على المهية خلافا للاشعرى حيث يقول العينية تهافتا معنى ان المفهوم من احدهما غير المفهوم من الاخر لان
المحققين من الحكماء قالوا بزيادته عليها فى الذهن لا فى العين بل ولا فى حاق الذهن بل تحليل العقل فان
الكون فى الذهن ايضا وجود ذهنى كما ان الكون فى الخارج وجود خارجى لكن العقل من شأنه ان يلاحظها
وحدها من غير ملاحظة شىء من الوجودين بنحو عدم الاعتبار لا اعتبار العدم وبعبارة اخرى له التعمل اشد تهيئة
فى تخلية المهية عن مطلق الوجود ليست المهية بالحمل الاولى الذاتى وجودا وان كانت بالحمل الشائع الصناعى
وجودا وكذا التخلية فى التجريد ان الوجود عارض المهية تعرضا وضاد ذهنيا بكيفية نفس شيئية المهية لا خارجيا مقتضيا

لوجود المعروض يقابل تصوراد اتحادا هويته في الواقع ثم تشير الى ادلة اربعة على العروض الاول قولنا لصحة السلب
المعهود بين القوم كحمل الاضافة واللام للعهد على الكون فقط اي لصحة سلب الوجود عن المهية والاصح سلبها
عن نفسها والكسلب ذاتياتها عنها فليس عينا ولا جزء لها والثاني قولنا لافتقار حمله اي حمل الوجود على
المهية الى الاوسط اي ما يقرن بقولنا لانه كما عرفه الشيخ فقولنا العقل موجود مفتقر الى الدليل وحمل المهية وذاتياتها
غير مفتقر اليه لان ذاتي الشي بين الثبوت له فليس عينا ولا جزء لها والثالث قولنا لانفكاكه اي المهية والتكثير
للنوعية اشارة الى التحليل والتعقل المذكورين منها اي من الوجود في التعقل اي تعقل المهية كمهية المثلث ونغفل عن
وجودها اي ربما غفلنا عنه والشي مغفول غير المغفول فثبت زيادته عليها والرابع قولنا لاتحاد الكل اي لزوم
اتحاد كل المهيات لو كان الوجود عينا لها لانه معنى واحد فيكون حمل الوجود عليها وحمل بعضها على بعض حملا اوليا
لان الكلام في العينية والمغايرة بحسب المفهوم واللازم باطل بالضرورة وعلى هذا التقرير لا يمكن التزام هذا
اللازم بناء على ما نسب الى جماعة من الصوفية من وحدة الوجود كما في الشوارق لان ما قالوه في مقام وجود الحقيقي
واما في مقام شيئيات الماهيات والمفاهيم فلا يمكنهم الالتزام الاتحاد وازوم التسلسل لو كان الوجود جزء المهية
بيان اللزوم انه على هذا كان لها جزء آخر موجود لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم فيلزم ان يكون الوجود عليه تقرير
جزء الجزء وهكذا فيلزم ذهاب اجزاء المهية الى غير النهاية فيمتنع تعقل مهية من المهيات بالكنه وهو باطل لانا نتصور
كثيرا من المهيات الى غير النهاية بجميع ذاتياتها الاولية والثانوية والانكار ذلك مكابرة ولكون هذا التسلسل
ان كانت هذه الاجزاء المترتبة خارجية ظاهر واما لئن كانت اجزاء عقلية فلانها متحدة في الوجود لا مقام تحجر
ذواتها فهي متمايزة بحسب الامر لكيف في هذا الادراك يستغفها بالتجوهر على قول القائلين بصالة المهية واما على
القول باصالة الوجود فيستقول اتحادها في الوجود في مهيات البسائط الخارجية واما في مهيات المركبات الخارجية
فهي عين المواد والصور والمتفاوت بالاعتبار فاذا كانت غير متناهية يلزم التسلسل الا مهله وازوم التسلسل في
ما يكفي في المذدرته في تحقق الطبيعة والغرض من الوجود كالمطلق منه وهو مفهوم الوجود المطلق والحصص

المفهوم مرضا

المفهوم مرضا فان المهية مهية بحيث يكون الاضافة داخلة والمضاف اليه خارجة زائدة عليها اي على المهية
مطلقا للتعميم في الوجود عاما وخاصا اي عاما وخاصا بيان للاطلاق والمراد بالعموم والخصوص مناسبتهما للمعنى
بحسب الوجود العيني لنهر المنافي للمعقولية وكذا اكثر الموارد على ما سنشير طبقا للاهل فانهم يطلقون على الوجود العقيقي
المتنع الصدق على كثيرين لفظ الكلي والعام والمطلق ويعنون المحيط الواسع على نحو الوجود الحقيقي لفظ
الخاص والمقيد والجزئي ويعنون المحدود المطلق ومن هذا القبيل اطلاق الاشراقيين لفظ الكلي على رب
النوع والمقصود ان ما ههنا لكونه شيئا كل منها مغاير للمهية المفهوم العام البديهي من الوجود وحصصه والافراد
التي هي حقيقة الوجود المنبسط المسمى بالفيض المقدس والنفس الرحماني الوجودات الخاصة التي بها يطرد الاعدام عن المهيات
والاول لان كلها ما زائدان على المهية كلمتي الدال على الثالث وبيانه انه يتبين له انما الامر المعهود
العام للمحصص والاشاعرة في المقامات الثلثة يقولون بالعينية اي ليس ههنا وجود عام ولا افراد
له سوى المهيات المتمثلة في الخارج عند الى ان سلك شان الشيخ الاشراقي صرفية والمجمع الاول تحاشى قال المعلم الثاني
الحق للموجود المطابق للمخبر عنه اذا طابق القول وقد حق للموجود الحاصل بالفعل والحق الموجود الذي
لا سبيل للبطلان اليه لكنا اذا قلنا انه حق فلذاته الواجب الذي لا سبيل للبطلان اليه وبه يجب وجود كل باطل
الا كل شي ما خلا الله باطل اشي مهيته اي ما به هو هو زائدة عليها فانه الانية اشارة الى ان المراد عينية وجوده
اي الذي هو موجوديته لا الوجود المطلق المشترك فيه لانه زائد في الجميع عند الجميع فهو صرف النور وبحت الوجود
الذي هو عين الوحدة الحقة والهوية الشخصية اذ مقتضى العروض لو كان وجوده عرضيا للمهية بان يكون
شيئا وجود كما ان الممكن مهية ووجود معلولية الوجود العارض لان كل عرضي معلل حتى انه عرف الذاتي
بان لا يعلل والعرضي بالمعلل فوجوده اما معلول المعروضة والعلة متقدمة بالوجود على المعلول وذلك
الوجود الذي هو ملاك التقدم اما عين ذلك الوجود المعلول فسابق هو وجود المعروض مع لاحق هو وجود
العارض فقد اتحد فيلزم تقدم الشي على نفسه واما غير ذلك الوجود المعلول فتنقل الكلام اليه ونعرض

ان الوجود عارض وهو ایضا معلول للمعروض وهكذا والیه اشرنا بقولنا او لم یتصل سلسلة الكون
ای الوجود لحد ای الى حد فیلزم التسلسل واما معلول للغیر المعروض فیلزم امكانه اذ المعلولیة للغیر تنافي
الواجبیة وانما لم نتعرض له لظهور بطلانه وذلك ان تدرجه في النظم لان ذلك الغیر اما ممكن فیعود
مفسدة الدور والتقدم للشیء على نفسه واما واجب آخر فیتسلسل لان الكلام فیه كالكلام في الاول حیث
ان عینیة الوجود للذات من خواص الواجب. غرر في بیان الاقوال في وحدة حقیقة
الوجود وكثرتها الفهلویون من الحكماء والفهلوي معرب پهلوي الوجود عندهم حقیقة ذات تشكك ای صاحب
تعم مراتبا غنی وفقرا على سبیل التمثیل فكذا شدة وضعفا وتقدما وتاخرا وغیر ذلك تختلف
كالنور یعني ان النور الحقیقي الذي هو حقیقة الوجود اذ النور هو الظاهر بذاته المظهر لغیره وهذا خاصیة
حقیقة الوجود لكونها ظاهرة بذاتها مظهرة لغیرها الذي هو الماهیة سموات الارواح واراضي الاشباح
كالنور الحسي الذي هو ایضا حقیقة متشككة ذات مراتب متفاوتة حیثما تقوی في ذلك النور الحسي وضعف فالاقل
بین الانوار لیس اشد فانوارنا بالقوة والضعف فان المعتبر في النور ان یكون ظاهرا بالذات
مظهرا للغیر وهذا متحقق في كل واحدة من مراتب الاشعة والاظلة فلا الضعف قادح في كون المرتبة الضعیفة
نورا ولا القوة والشدة ولا التوسط شرطا او مقومة الا لمرتبة ای ضمنه بمعنی انه لیس بخارج عنها او قادحة
فالقوي هو النور والمتوسط فیه هو هو وكذا الضعیف فللنور عرض عریض باعتبار مراتبه البسیطة والكل مرتبة عرض
باعتبار ما فیها من القوابل المتعددة فكذا حقیقة الوجود ذات مراتب متفاوتة بالشدة والضعف و
التقدم والتاخر وغیر الحسب بل تلك الحقیقة فان كل مرتبة من الوجود بسیط لیس شدیدة مركبا من اصل الحقیقة
وكذا الضعیف لیس الا الوجود والضعیف عندی كالنور الضعیف حیث انه غیر مركب من اصل النور والظلمة لانها عدم
وكالحركة التوسطیة حیث انها غیر مركبة من الحركات والسكنات بل هي من الامتداد على نسبة خاصة وكذا التقدم
للوجود المتقدم لیس متقوما والا لتركب الوجود البسیط ولا عارضا والا لكان جاز الوجود التاخر والحال

جواز تاخره

جواز تاخره مساوق جواز الانقلاب بل عینه وان لم یعتبر في اصل الحقیقة وكذا التاخر للوجود المتاخر
وجمیعها بما هي وجود ومتعینة الى العدم كاشعة وظلمة متقلبة الى ظلمة بحتة وبما هي مشتركات في مفهوم الوجود
وبما هي شيء لم یتخلل الا شيء فیه وبما ان هذه الكثرة من حیث الشدة والضعف والكمال والنقص والتقدم
والتاخر تؤكد الوحدة التي هي حق الوحدة وان لم تكن الكثرة التي من حیث الاضافة الى الماهیات الامكانیة
كلها ترجع الى اصل واحد وسنخ فارد وحدة لیست من سنخ الوحدة العددیة والوجود عند طائفة مشائیة
من الحكماء حقائق تباینت صرفة لحقائق بتمام ذواتها البسیطة لا بالفصول للزوم التركیب ولكون الوجوب
المطلق جنسا ولا بالمصنفات والمشخصات لكون نوع ای المطلق عرضي اللازم لها بمعنی انه خارج محمول الا بمعنی
المحمول بالضمیمة وهو ای هذا المذهب لدي زاهق ای باطل لان معنی واحد لا ینتزع مما ای من اشیاء لها توحدا
ما ای بهیئة لم یقع بیان ذلك انه مفهوم واحد من اشیاء متخالفة بما هي متخالفة بلا جهة وحدة هي بالحقیقة مصداقه
لكن الواحد كثیرا وهنا باطل بالضرورة فالمقدم مثله بیان الملازمة انه حینئذ یكون المصداق والمحكی
بذلك المفهوم الواحد تلك الجهات الكثیرة الكثرة ان قلت لا نسلم بطلان التالي وادعاء الضرورة فیه غیر مسموع والسند
ان الواحد الجنسي عین الكثیر النوعي والواحد النوعي عین الكثیر العددي قلت فرق بین ان یكون الواحد عین
الكثیر وبین ان یكون تحته الكثیر والسند من هذا القبیل ان قلت لیس یحمل النوع على الافراد مثلا والجنس
هو الانسان في الوجود قلت بلی ولكن الموضوع في الحقیقة جهة الوحدة في الافراد فان جهات الكثرة في
افراد الانسان مثلا هي العوارض كالكم والكیف والوضع وغیرها ومعلوم ان كل شيء في نفسه لیس الا نفسه
ونعم لو انتزع مفهوم واحد من المتخالفات بما هي متخالفات فاما ان یعتبر هذه الخصوصیة في حده او یصدق على الاخری
لا خصوصیة اخری مما تحته واما ان لا یعتبر الاخری لم یصدق على ما هذه وان اعتبر المجموع فلا وجه لصدقه على كل واحد
واحد وعلى تقدیر وجهه على حاله لكون الواحد عین الكثیر ثم كیف یكون لحقیقتین مختلفتین من جهة ذاتا واحدا
ولا تفاوت بین الحقیقة والماهیة الا باعتبار وعاء الذهن والخارج بل مجرد هذا كاف في ابطاله فتدبر.

المشائية لان مفهوم الوجود كالماهية الحقيقية وان كانت الخصوصيات ملغاة فالقدر المشترك هو المحكي عنه وهو
واحد واما صدر المتألهين فقد جعل في الاسفار والمبدأ والمعاد وغيرهما الحكم بعدم جواز انتزاع مفهوم واحد
من حقائق متخالفة من حيث متخالفة فطريا كما ان من ذهب الى زعم المحقق الدواني الى ذوق التأله اي الكون
في الالهيات فانما للمباشرة مطارح الفطرة اذ زيادة الحكم تدل على زيادة المعاني فتنقض ما اخذ من قاله من المتكلمين
ما نافية كما كان له اي الوجود افراد حقيقية متخالفة بالذوات او بالمراتب الكمالية والنقصية سوى الحصص التي هي مفهوم
الوجود المطلق المتفاوتة عندهم بمجرد عارض الاضافة الى الماهية فالوجود عندهم اعتباري والحصص اعتبارية
كسياض ... وذلك في الخارج حيث انها متماثلة متفقة في اللوازم والافراد الخارجية المتخالفة
مذهب المشائين كالاجناس العالية المتفاوتة بتمام ذواتها البسيطة والمراتب الخارجية على مذهب الفهلويين كالانوار
الانوار المتفاوتة ... في العلم ومن هنا ... قولين احدهما المذهب المنسوب الى ذوق المتألهين القائلين
بوحدة الوجود وكثرة الموجود بمعنى المنسوب الى الوجود فانهم قالوا حقيقة الوجود قائمة بذاتها وهي واحدة لا تكثر فيها
بوجه من الوجوه وانما الكثرة في الماهيات الممكنة الا الوجود وليس للوجود قيام بالماهيات وعروض لها واطلاق
الموجود على تلك الحقيقة بمعنى انها عين الوجود وعلى الماهيات بمعنى انها منسوبة الى الوجود مثل الشمس واللابن
والتامر ونحوها وهذا المذهب وان ارتضاه بعضهم لكنه عندنا غير صحيح لانهم حيث قالوا باصالة الماهية يلزم عليهم القول
بالتشكيك للوجود وان في دار التحقق سنخين واصلين واما نحن فنعتقد ان ذوق التأله الحقيقي سنخ واحد
وهو لا فارد للاصالة الوجود واعتبارية الماهية اذ الشيئية منحصرة فيهما والاخر الاصالة هو وعليهما فاذا
بطل اصالة الثانية تعين اصالة الاول فالمضاف اليه هو الوجود والاضافة اشراقية هي الوجود والمنتسبات ايضا
انحاء الوجودات التي هي المتعلقات بنفسها التي ليس لها ذوات بالمرتبة ... في شئ الامور بل ...
على نسبتها بالمتعلقات والروابط المحضة لا انها اشياء لها التعلق والربط وثانيهما قول المتقلين الى الكون
ولما كان القول بظاهره باطلا اردنا تأويله بارجاعه الى الاول بشر بل جمع فالوا في المفهوم على الحقيقة بان يكون

مراده من كون الوجود

١٠

٨

مراده من كون الوجود مفهوما واحدا كون حقيقته واحدة كما في ذلك المذهب المنسوب الى اذواق المتألهين
ومرادهم بالحصة التحليلات التي لا تستلزم تكثرا في المتحيز الا ... قالوا لا تكثر في مفهوم الوجود الا
بمجرد عارض الاضافة وكما ان الحصة نفس ذلك المفهوم الواحد مع الاضافة الا الخصوصية داخلة بما هي اضافة
لا بما هي مستقلة في اللحاظ لانها حينئذ تصير طرفا ... كذلك معنونها اعني الحصة الحقيقية التي هي نفس حقيقة
الوجود مع اضافة اشراقية وتجلي ذاته بما هي بسيط محض بحيث لا تنحى في اللحاظ عن الحقيقة والحصة هي المطلق المقيد
لحج مقصور الضرورة الشعر تقيد جزء بما هي تقيد لا بما هو قيد وقيد خارج عن الحصة لا ... نفس المطلق الا
بالاعتبار لان القيد خارج والتقييد ... تعينه وان كان داخلا الا انه امر اعتباري لا حكم له في نفسه
بل لا عبرة له بهذه الحيثية **غرر في الوجود الذهني** للشيء اي الماهية غير الكون في الاعيان وهو الوجود
الذي يترتب عليه الاثار المطلوبة منه كون بنفسه ومهيته هذا اشارة الى ما هو التحقيق من ان الاشياء
تحصل بانفسها لدى الاذهان وهو الوجود الذي لا يترتب عليه تلك الاثار لم نقل في الاذهان لكان
الى ان قيام الاشياء بها قيام صدوري لا حلولي كقيام الاشياء بالمبادي العالية ولا سيما بمبدأ
المبادي ثم اشرنا الى حجج الادلة **الاولى** قولنا للحكم ايجابا اي لحكمنا حكما ايجابيا على المعدوم اي ما لا
وجود له في الخارج كقولنا بحر من زيبق بارد بالطبع واجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضدين وثبوت شيء
لشيء فرع ثبوت المثبت له وليس المثبت له هنا في الخارج ففي الذهن **والثاني** قولنا لانتزاع الشيء اي
العموم اي تصور مفهومات تتصف بالكلية والعموم بحذف ما به الامتياز عنها ولنا تصور امرا عقليا
والمعدوم المطلق لا اشارة اليه مطلقا فهي بنحو الكلية موجودة وليس في الخارج لان كل ما يوجد في الخارج
جزئي ففي الذهن **والثالث** قولنا صرف الحقيقة اي حقيقة كانت التي هي صرف ما فيه كثرة الا
للاطلاق من دون منضماتها اي غرائبها وجانبها كالمادة ولواحقها العقل يرى اي يعرف فصرف
الحقيقة مفعول يرى قدم عليه وحاصل ان صرف كل حقيقة باسقاط اضافته عن كل ما هو غيره من الاجنبية

وهذا كالبياض فانه اذا انقطع عنه الموضوعات من الثلج والعاج والقطن وغيرها والهواجس من الزمان والمكان
والجهة وغيرها مما لحقه بالذات او بالعرض كان واحدا اذ لا تميز في صرف الشيء فهو بهذا النحو من الوجود اي محض
لما هو من سنخه والاختلاط فمع قطع النظر عن الذهن في هذا الوجود للشيء فردية جلية لذا ان بعضهم ذهب الى المطلق
من سلك موضوعية الموجبة وبعضهم من سلك الكلية وبعضهم من سلك الوحدة وبعضهم من سلك الاشراقيين
وبعضهم من سلك التصور والذي مبادي مبادئها تحصيله فان مونة قاعدة الفرعية لا تحتاج اليها فيما عند الاول وكذا
مبادي الاخرين فلذا والقول المحقق اللاهيجي في الشوارق بعد نقل سلك الكلية عن المواقف وشرح المقاصد ان هذا
داخل في الوجه الذي تمسك فيه بالحكم الايجابي على المعدوم والذوات اي المهية فيهما بما هي في انحاء الوجودات
الخارجية والذهنية عارية كانت او ساذجة حفظ كما اشتهر عنهم ان الذاتي لا يختلف ولا يتخلف فهذا حكم صدق
العقد ولكن عارضه وما غيره ان جمع المتقابلين فيه اي من انحفاظ الذاتيات فقد لزم ان يجعل
العقل الخ وهو مع خروجه مع عرض كيف اتسع في تعين المتقابلين بيان اللزوم ان الحقائق الجوهرية
بناء على ان الجوهر جنس لها وعدم انحفاظ الذاتيات في انحاء الوجودات كالسواد الحاصل في الوجود الذهني
يجب ان يكون جواهر ايضا مادية وغير مادية حسبما تحققت وكيف جاز ان يكون حالة كما هو مذهبهم
الذهن وهو محل مستغن عنها في وجوده والحال في المستغني عرض ام منقطعة تمعني بيان كيف تحت مقولة الكيف مثل
من المقولات التسع فقد وقع هذا الاشكال اخر هو صعب من الاول بيانه ان القوم قد عدوا العلم كيفا نفسانيا
والعلم عين المعلوم بالذات قد يكون جوهرا وقد يكون كما وقد يكون مقولة اخرى فيلزم اندراج جميع المقولات
والكيف وانما قلنا هذا اصعب من الاول لان العرض عرض عام للمقولات التسع العرضية لكونه من العرض
وهو وجود ما في الموضوعات فليس اشكال في كون الجوهر الذهني عرضا اذ لا يصير جنسا له بخلاف الكيف
فانه جنس عالي فاذا كانت الصورة العلمية جوهرا كالانسان والفرس او كما او وضعا كالسطح او الاشياء
لزم ان يكون شيء واحد مندرجا تحت مقولتين ومجتمعا الجنسين في مرتبة واحدة تجب ذاته واذا كانت

كيفا محسوسا

كيفا محسوسا مثلا كالسواد ان يكون شيء واحد كيفا محسوسا وكيفا نفسانيا معا فهذا الاشكال جعل العقول
حيارى والافهام مرتبكة فاختار كل مهربا فانكر الوجود الذهني فرارا من هذا ونظائره قوم من المتكلمين
مطلقا وان كان بحو الشيخ وحمل العلم بالاشياء مجرد الاضافة وخص به العلم بالمعدوم وعلم النفس بذاتها
وهو الفاضل القوشجي فيما مما بالذهن من حصول فيه في الكبير اي الشيوع ما اصطلح عليه فرقا
فقال ان في الذهن عند تصور الجواهر امرين احدهما مهية موجودة في الذهن وهي معلوم وهو غير قائم بالذهن
عيانا له بل حاصل فيه حصول الشيء في الزمان والمكان وثانيهما موجود خارجي وعلم جزئي وعرض قائم بالمدرك
من الكيفيات النفسانية فالكبرى والاشكال انما الاشكال من حيث كون الشيء الواحد جوهرا وعرضا او علما
معلوما او كليا وجزئيا انتهى وتصويره اذ فرض شكل مخروط قائم لنا من بلور او ماء جمع الجوانب حيث يطبع
صورته فيهما فمعنا امران احدهما الشيء الذي قد نما بالمرآت ولكنه فيها وهو ذو الصورة وثانيهما شيء قائم
بالمرآت وهو نفس الصورة المنطبعة فقس عليه ما في المرآت الذهن هذا ما ذهب فيه وفيه وقيل والقائل جمع
من الحكماء بالاشباح لا بانفس الاشياء المنطبعة في الذهن فلا يلزم كون شيء واحد جوهرا او عرضا او جوهرا
وكيفا مثلا لان تفاوت الذاتي من نحوي الوجود فرع تفاوت الذاتي وعلى القول بالشبح لكن بنفسه ومهيته في
الذهن وانت خبير بان الوجوه الدالة على ثبوت الوجود الذهني انما دلالتها على وجود حقائق الاشياء
ومهياتها في الذهن لا ما يغايرها في المهية ويوافقها في بعض العوارض كما لا يخفى وقيل والقائل هو السيد السند
صدر الدين انطباع الاشياء في الذهن بانفسها من نفسها ومهياتها وهي محال ان نفس المهيات انقلبت
وقد بين مذهبه هذا القائل بتمهيد مقدمة بانه لما كانت المهيات موجودة المهية متقدمة على نفسها في
قطع النظر عن الوجود لا يكون لها حسبما مهية اصلا والوجود الذهني والخارجي مختلفان بالحقيقة فاذا تبدل الوجود
بان يصير الوجود الخارجي موجودا في الذهن لا استبعاد ان تبدل المهية ايضا فاذا وجد الشيء في الخارج
كانت له مهية اما جوهر او كم او من مقولة اخرى واذا تبدل الوجود ووجد في الذهن تبدلت مهيته وصارت كيفا من مقولة

الكيف وعند هذا اندفع الاشكالات اذ مدار الجميع على ان الموجود الذهني باق على حقيقته الخارجية وقول
مدار اشكال كون شيء واحد جزئيا وكليا عقليا ليس ثم اورد على نفسه ان هذا هو القول بالشبح واجاب بانه
ليس للشيء بالنظر الى ذاته هوية حقيقية متعينة بل الموجود الخارجي بحيث اذا وجد في الذهن انقلب كيفا واذا وجدت
الكيفية الذهنية في الخارج كانت عين المعلوم الخارجي ثم اورد سؤالا آخر بانه انما تصور هذا الانقلاب
لو كان بين الموجود الذهني والخارجي مادة مشتركة كما تقرر والامر في الهيولى المبهمة وليس كذلك واجاب بانه
انما استدعى الانقلاب مادة لو كان انقلاب امر في صفة او صورة واما انقلاب نفس الحقيقة بتمامها الى
حقيقة اخرى فلا نعم نعرض العقل لتصوير هذا الانقلاب امر ابهما على ان هذا مذهب بدا له السيد وهو ظاهر سخيف
لانه قائل باحالة الماهية وانه هذا العرض العريض مع كونها مثار الاختلاف وعدم وجود مادة مشتركة
كما عرفت في الانقلاب الذاتي نعم هذا احق للوجود لكونه مقولا بالتشكيك على مراتب فيها اصل محفوظ
وسنخ باق لكنه ثم لا يقول لما ثبتت وقيل والقائل هو المحقق الدواني بالتشبيه والمسامحة بمعنى صحة التسمية اي تسمية
العلم بالكيف عنهم اي عن الحكماء مسامحة اي من روية فعند المحقق اطلاق القوم لفظ الكيف على الصور العلمية
من جوهر ومن سائر المقولات ما عدا الكيف انما هو على المسامحة تشبيها للصور الذهنية بالحقائق الكيفية الخارجية
واما في الحقيقة فالعلم لما كان متحدا بالذات مع المعلوم بالذات كان مقولة المعلوم فان كان جوهرا فجوهر
وان كما فكم وان كيفا فكيف وهكذا فلا يلزم اندراج شيء واحد تحت مقولتين واما جوهرية شيء وعرضيته
فليس فيه عندنا اشكال لان العرض كما مر من العرض وهو كلي وهو نحو من الوجود والوجود ليس ذاتيا للماهية
فمفهوم العرض يصدق على المقولات العرضية والجوهر الذهني صدق العرض العام على المعروض ولا منافاة
بين كون الشيء جوهرا ذهنيا بمعنى انه ماهية حق وجودها في الاعيان ان لا يكون في الموضوع وبين كونه عرضا
خارجيا لا مقام ذلك بحذافيرها الا بالحمل الاولي وانا الذاتي صورة علمية من كل ممكن معقولة من المقولات
جوهرا او كما او كيفا او غيرها الا بالحمل الشائع فهي كيف في الا منافاة فلا تسلك الحمل كلا الحزبين بالمجلس

الى هنا بلغ

وليس جهة بالاتحاد لا عبرة في المنافاة وعلى الحمل الشائع وراء وحدات الثمانية وهذا احد الوجوه مدار التهافت
فهناك في المبحث الوجود الذهني من الاستغفار ان الطبائع الكلية العقلية من حيث كليتها ومعقوليتها
لا تدخل تحت مقولة من المقولات ومن حيث وجودها في النفس اي وجودها حالة او ملكة في النفس تصير مظهرا
او مصدرا لها تحت مقولة الكيف ثم شرع في بيان تصويره بما حاصله ان الجوهر ان اخذ في طبيعة نوعية
كالانسان وكذا الكم في طبيعة نوعية كالسطح فقد صدق امما مشتمل عليها وكذا في انواع الاجناس والانواع
كيف ولو لم توجد فيها لم يكن الاشخاص التي جواهر او كميات او غيرها بالحقيقة وبالحمل الشائع مع انها
كذلك لكنه غير مجد لان مجرد اخذ مفهوم جنسي في مفهوم نوعي لا يوجب اندراج ذلك النوع في ذلك الجنس
كاندراج الشخص تحت الطبيعة ولا حمله شائعا عليه اذ لم يكن لابد من صدق ذلك الجنس على غيره حيث لا يوجب
كونه فردا من نفسه بل الاندراج الموجب لذلك ان يترتب على المندرج آثار تلك الطبيعة المندرج فيها كالحاق
السطح كم متصل قار منقسم في الجهتين فيكون السطح باعتبار كميته قابلا للانقسام وباعتبار اتصاله واحد مشترك
وباعتبار قراره ذا اجزاء مجتمعة في الوجود وترتب الآثار مشروط بالوجود العيني كما في الشخص الخارجي من السطح
واما طبيعة السطح المعقولة فلا يترتب عليها تلك الآثار لكنه لا يخفى نعم مفاهيمها لا تنفك عنها او لا
الملاك كل الملاك فيما ذكر هي باعتبار الماهيات المعبر عنها بالكليات الطبيعية فهي مع قطع النظر
عن الوجود ليست الا مفهوم الجوهر او مفهوم الكم او غيرهما لا تنفك عنها وكذا في انواعها والوجود ان لم يكن
جوهرا ولا عرضا لكنه به ظهور الماهيات وآثارها ان قلت تلك الماهيات وان لم تكن موجودة بالوجود الخارجي
لكنها موجودة بالوجود الذهني لان الكلام في الكلي العقلي قلت نعم ولكن هذا الوجود لها تبعا وتطفلا
لان هذا الوجود للنفس حقيقة وما به يترتب على الماهيات آثارها هو الوجود الخاص وهذا نظير الماهيات والاعيان
الثابتة في نشأة العلم الربوبي حيث انها مع وجودها تبعا لوجود الاسماء والصفات متقدمات
بمعنى انها ليست موجودة بوجودات تخصها الخارجية فليس ذلك المقام الا مع خبرا وان ولد عقلا

ولا نفس يصدق عليها عنوانها بالحمل الشايع ان قلت فعلى هذا لم يكن للشيء نحوان من الوجود قلت قد اشرنا
الى ان الوجود الذهني ليس نحوا وراء الوجود الخارجي لا يثبت لزيد من هذا و قد اورد ما في تعليقاتنا على
الاسفار ان ما ذكر يصح في كليات الجواهر والاعراض التي في العقل واما الصور الجزئية التي في الخيال من الانسان
مثلا فهو جوهر وانسان بالحمل الشايع وما يشك في ذلك قولهم ليس لكلي طبيعي افراد ذهنية ولا يعد مصداق
الطبيعة بالحمل الشايع والجواب انه لا يتفاوت الامر فان هذا الوجود ليس وجود الطبيعة فذلك الانسان
الذي في الخيال ليس فرد الانسان ولا الجوهر بل ذلك الانسان نعم اشراق من النفس وظهور لها في ذلك
الوجود الاخر الذي للكلي العقلي والمهية قد علمت حالها وبالجملة صحة هذه [illegible] على وجود تلك الصور العلمية
لا ينافي فوق الجوهرية وغيرها لا للاشياء دونها ان قلت اذا كانت المقولات المعقولة كيفا بالذات
كان مفهوم الكيف ماخوذا فيها كاخذ الجنس في فردها ومفاهيم المقولات نعم انما غيرها بتمامها فلزم
اجتماع المتباينين واذا كانت كيفا بالعرض كما قال فيا ليت هذا الكلام فلا بد وان ينتهي الى ما بالذات [illegible] بالكيف
بالذات فان كان الوجود كما في قوله من حيث وجودها في النفس وكما في عبارة تلميذه في الشوارق فالوجود ليس
بجوهر ولا عرض فليس وجود تلك المهيات كونها وتحققها وليس المراد من قوله من حيث وجودها ذلك الوجود بل العلة
وجود خاص له مهية خاصة هي مهية العلم وذلك الوجود الخاص ظهورها على النفس فهذا الطلاق ان لوجود تلك الصور وجود
آخر لان وجودها في الخارج كان متحققا ولم يكن هذا الوجود فمهية العلم كيف بالذات وتلك الصور المعلومة كيف
بالعرض ولكن ليست المهيات ذاتي ليست اقتضي ان تكون للعلم كيفا حقيقة وان ظهر [illegible] الحكم المتاله عليه في كتبه لان وجود
تلك الصور في نفسه ووجودها للنفس واحد وليس ذلك الوجود والظهور للنفس ضميمة تزيد على وجودها في الخارج
هي كيف في النفس لان وجودها الخارجي لم يرتبط بكلية ومهيتها في نفسها كل من مقولة خاصة باعتبار
وجودها الذهني لا جوهر ولا عرض وظهورها لدى النفس ليس سوى تلك المهية وذلك الوجود لا
ظهور شيء ليس الا امر انضم اليه والا لكان ظهور نفسه وليس هنا امر آخر والمحمول بالضميمة والظهور

والظهور للنفس

والوجود للنفس لو كان نسبة مقولية كان مهية العلم اضافة لا كيفا واذا كان اضافة اشراقية [illegible] للنفس
كان وجودا فالعلم نور وظهور وهو وجود والوجود ليس مهية فالحق ان كون العلم كيفا او الصور العلمية
بالذات كيفيات انما هو على سبيل التشبيه وكما ان فيض الله المقدس اعني الوجود المنبسط لا جوهر ولا عرض ومع
ذلك منبسط على جميع مهيات الجواهر والاعراض وكذا فيضه الاقدس الذي يظهر به بوحدته كل التعينات
في المرتبة الواحدية لا هو كيف ولا التعينات فكذلك اشراق النفس المنبسط على كل المهيات المعلومة
ليس بجوهر ولا عرض فليس كيفا وهو علم ولا المهيات المنبسط عليها اشراقها كيفيات وهي معلومات
وبالجملة اذ عدت من كل من هي صدد التحقيق والتحقيق الدني [illegible] شيئا وتركت شيئا اما الماخوذ من
الاول فكون الصور العلمية بالحمل الاولي مقولات لا بالشايع واما المتروك فكونها كيفا بالشايع
واما الماخوذ من الثاني فكونها كيفا شبيها واما المتروك فكونها مندرجة تحت المقولات حقيقة
فجوهرها جوهر حقيقي وكمها كم حقيقي وهكذا ولهذا سكت في المتن عن كون الصور العلمية كيفا بالشايع وتغير
اخرها في الخروج عن طور هذا الشرح لكون الاختصار لكون هذه المسئلة من العويصات وعدها
الصور المعقولة بالذات مع عاقلها مقولة ومعتقدا لفرفوريوس الذي من اعاظم المشائين وفي المعتمد
في اثبات مطلبه ما نقل عن اسكندر من باب اتحاد المادة والصورة فان النفس مقام العقل الهيولائي
مادة المعقولات وهي صورها واما سلك المصنف الذي سلكه صدر المتالهين بترغ المشاعر وغيره
لاثبات هذا المطلب فغير تام لما ذكرناه في تعليقات الاسفار ومما يؤيد ذلك ان الحق هو ان الموجود في الخارج
والموجود في الذهن توامان يرتضعان بلبن ثدي واحد فكما ان معنى الموجود في العين ليس ان العين شيء وزيد
الموجود فيه شيء آخر كالظرف والمظروف بل معناه ان وجوده نفس العينية وانه مرتبة من مراتب العين فكذلك
ليس معنى الموجود في الذهن ان الذهن اي النفس ظرف شيء وذلك الموجود فيها شيء آخر بل المراد
انه مرتبة من مراتب النفس ثم ان مراد القائلين باتحاد المدرك مع المدرك بالذات ليس نحو التي في

عن المقام بل يستعمل ذلك في موضعين احدهما في مقام الكثرة في الوحدة بمعنى ان وجودات المدركات مطوية
في وجود ذلك المدرك بنحو اعلى كانطواء العقول التفصيلية في العقل البسيط الاجمالي وثانيهما
في مقام الوحدة في الكثرة بمعنى ان المدرك بنوره الفعلي انبسط على كل المدركات بلا تجاف على
عن مقامه الشامخ بل لكل مدرك متحد مع المدرك في مرتبته فالمتخيل متحد مع النفس في مرتبة الخيال وهكذا حتى
المعقول متحد مع العقل في مرتبة الظهور بالمعقولات المرسلة المحيطة لا معه في مرتبة اخرى وكفى في تحقيقه المدرك
متحد بالنور الفعلي للمدرك في الثاني ولكن ذلك النور الفعلي لما كان كالمعنى الحرفي بالنسبة الى ذات المدرك
لا قوام ولا ظهور له الا بوجوده وظهوره وبين المراتب اصل محفوظ وسنخ باق كان الحق تحقق اتحاد المدرك
بالمدرك في الموضعين وذلك الاتحاد بحسب الوجود واما المفاهيم فهي مثار المغايرة وعليهما مدار الكثرة
غرر في تعريف المعقول الثاني وبيان الاصطلاحين فيه ان كان الاتصاف كالعروض
اي الاتصاف بالمعقول وعروضه كاتصاف الانسان بالكلية وعروضها له كلاهما في عقلنا فالمعقول
الثاني اي لفظ الثاني والمراد بالثاني ما ليس في درجة الاولى ونظير الهيولى الثانية ثم هو متعلق بقولنا صفي الباء
للاطلاق فانها التي اذا كان الروي مكسورا وساكن يؤتى بها لانه يحرك بالكسر فمحرج من تعريف
المعقول الثاني انه العارض الذي عروضه للمعروض واتصاف المعروض به كلاهما في العقل ثم لما فرغ عن
بيان مفهوم معقول الثاني باصطلاح المنطقي اشار الى رسمه باصطلاح الحكيم بما يتعلق برسم فقال اخرى اما
رسم لعارض عروضه بعقلنا اي في عقلنا متعلق بقولنا رسم سواء كان اتصافه في الاعيان
او فيه اي في عقلنا اتصافه اي الاتصاف به فهو من باب الحذف والايصال رسم فالمنطقي اي
المعقول الثاني المنطقي هو الاول من القسمين كالمعرفة وساير موضوعات مسائل المنطق كالنوعية
الجنسية الذاتية والعرضية والقضية والقياس فعروض المعرفية للحيوان الناطق بالنسبة الى الذات
واتصافه بها في العقل لانه في الخارج جزئي والجزئي لا يكون معرفا فلا في الخارج ذات الحيوان الناطق لا

ومفهومية

وصف معرفية بانها اي في القسمين مصطلح الفلسفي وهو اعم من الاول وتوضيح المقام ان العوارض
ثلثة اقسام عارض يكون عروضه للمعروض واتصاف المعروض به في الخارج كالسواد وظاهر انه ليس معقولا
اولا بكلا الاصطلاحين وعارض فيه كلاهما في العقل كالكلية وعارض عروضه في العقل ولكن الاتصاف
به في الخارج كالابوة فانها وان لم يكن بها شيء في الخارج كالكلية لكن اتصاف الاب به في الخارج وكلاهما
معقولان والاول المعقود به من القضايا قضية ذهنية والثاني المعقود به منها قضية حقيقية
ووجه التسمية على الاول ظاهر لانه اذا اعقل عارضا لا يعقل العارض لمعقول آخر واما الثاني
فلانه ما لم يتطرق تعليل لعقول وهو العقل معروض اولا ولا يعقل عارض ثانيا فمثل شيئية الامكان
معقولان جامعين ثم ان ينبغي ان اذا عرفت عقد الاصطلاحين في المعقول الثاني لا تخلط كما خلط
لبعضهم الاصطلاحين في فهم كلام العلامة الطوسي عليه الرحمة فانه حيث قال الجوهرية والعرضية
والشيئية وغيرها من المعقولات الثانية اراد المعنى الثاني وتوهم ذلك البعض ان لا معنى لعروضها
الا المنطقي فقدح في كلامه ثم ان اتصاف الشيء بخواص الشيئية الماهية في الخارج لكن عروضها في الذهن
والا لزم التسلسل وان لا تكون من الامور العامة وكذا اتصاف الماهية الخارجية بالامكان في الخارج
لكن عروضها لها في الذهن اذ لا يحاذيه شيء في الخارج لكونه سلب الضرورتين ولان لا يلزم الماهية
في الاعتبار في نفسه لو كان عروض الامكان للماهية في الخارج لزم اما التسلسل واما التخلف واما ضلوا الشيء
عن المواد الثلث في التوالي باسرها فاسدة **غرر** في ان الوجود مطلق ومقيد وكذا العدم ان
الوجود مع مفهوم العدم كلا مفهوم تقدم من اطلاق والتقييد قسما فالوجود المطلق ما هو المحمول في الهلية
البسيطة كالانسان موجود والمقيد ما هو المحمول في الهلية المركبة كالانسان كاتب ورفع هذين عدم
مطلق ومقيد وفي تخصيص العدم باضافة لفظ المفهوم اشارة الى ان عدم حيث صار في القسمة في الوجود مفهوم
بل جارية في حقيقته كما هو مصطلح اهل الذوق فيطلقون الوجود المطلق على ما لا يكون محدودا بحد خاص

وهي حقيقة الوجود التي هي عين حيثية الاباء عن العدم وعين منشئية الآثار كما مع لكل الوجودات بنحو
اعلى وابسط والمتقدم على المجهول غرر في احكام سلبية للوجود منها انه ليس الوجود جوهرا
لان الجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في الموضوع والوجود ليس بماهية ولا عرضي
المصطلح بالكسر لغة وسلب العرضية لا يصل ان لا موضوع له كيف والموضوع متقوم بالوجود نعم مفهومه
عرض اي عرضي بمعنى الخارج المحمول لا المحمول بالضميمة عند اعتبار ذاته اي ذات الوجود بل بالعرض
اي بتبعية الماهيات الجوهرية والعرضية فيكون الوجود الخاص جوهر العين جوهريتها لا بجوهرية اخرى
وعرضا في العين عرضيتها لا بعرضية اخرى بل تلحق الوجودات حقيقة احكام آخر للماهية لكن بالعرض
ومنها انه لا شيء ضد له لان الضدين امران وجوديان متعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية
الخلاف وبكونهما داخلين تحت جنس قريب والوجود ليس وجوديا بل نفس الوجود ولا موضوع
لا جنس له ولا له غاية البعد والخلاف مع شيء ولذا الخلية الماهية عنه تخليتها. ولا مماثل له لان المثلين
هما المتشاركان في الماهية ولوازمها والوجود لا ماهية له عينية او غيرها بل لا ثاني له فضلا عن الضد
والند اذ لا ميز في صرف الشيء فكلما فرضته ثانيا له فهو هو لا غيره ومنها انه ليس جزء لشيء ركب منه ومن
غيره تركيبا حقيقيا او ماهية حقيقية لان اجزاء المركب الحقيقي يجب ان يكون بعضها حالا في البعض بل
بعضها منفعلا عن البعض كما في المزاج والحلول والانفعال على حقيقة الوجود غير جائزين بل يلزم التخلف
فان الجزء الآخر والكل كلاهما موجودة ثم ان في قولنا ولاتكال الكل وانه نفي جزئية للماهية وحيثيتها
مطلقا وكذا الاجزاء له ثم لما كان وجه السلب الآخر ظاهرا لم نتعرض له بخلاف هذا فاشرنا الى سلب الاجزاء
الخارجية اعني المادة والصورة فانهما ماخذ الجنس والفصل بل عينهما والتفاوت بالاعتبار بلا بشرط
سلب الاجزاء المقدارية لان المقدار من لوازم الجسم واذ لا مادة وصورة فلا جسم ولا مقدار
بقولنا اذ قلب الفصل المقسم للوجود مقوما له او القوام اي المتقوم والناقص تفت من بعض او مما هو في

النقيض

النقيض لما بان ذلك لانه لو كان لحقيقة الوجود جنس وفصل فجنسه اما الوجود فيلزم ان لا دال اذ
قد تقرر ان كلا من الجنس والفصل عارض للآخر وحاجة الجنس الى الفصل ليس في قوام ذاته وماهيته
بل في تحصله ولذا قالوا الفصل بالنسبة الى الجنس مقسم لا مقوم وذلك انما يتصور في الجنس الذي ماهيته غير
الوجود واما الجنس الذي هو عينه فمفيد عينيته مفيد ماهيته وهذا قلب الذي ذكرنا ومثل هذا الكلام في
الوجود نوعا اذ النسبة بين الشخص والطبيعة النوعية تلك النسبة واما غير الوجود ولغيره هو لهم من ذاته المهية
وهذا هو اللازم الثاني غرر في ان تكثر الوجود بالماهيات وانه مقول بالتشكيك تكثره اي تعدد موضوع
والمراد به ما يقابل المحمول ومصداق الماهية قد تكثرا اي الوجود والا فان الشيء بنفسه لا يثنى ولا يتكرر
وكونه اي كون الوجود مشككا قد ظهر اي سابقا عند قولنا الفهلويون الخ لما خرج من هذه
ان في الوجود كثرة من جهة كونه انسانا وفرسا وشجرا وحجرا وغير ذلك في الثاني كونه مقدما ومؤخرا
وشديدا وضعيفا ونحو ذلك اردنا ان نبين ان التكثر على الوجه الثاني ليس تكثرا في الحقيقة ولا ينثلم به
وحدة الطبيعة المشككة فقلنا من ردائه ان المميز بين كل شيئين اما بتمام الذات كالاجناس العالية والانواع عنها
لكل مع الآخر او بعضها اي بعض الذات كالانسان والفرس لو جاء المميز بفصلهما او عوارض غريبة
كزيد وعمرو والمشاؤون حصروا اقسام التمايز في هذه الثلاثة ولم يتفطنوا لقسم رابع تفطن به الاشراقيون
كما قلنا بالنقص والكمال في اصل الماهية الواحدة وسنخها بان يكون الناقص والكامل كلاهما من سنخ حقيقة
ثم يجوز عند الطائفة الاشراقية كما يسنا في حقيقة الوجود فالمميز بين الناقص وهذا الكامل بتمام ذاتيهما
بان يكونا مهيتين ولا بالفصول اذ كانا بسيطين ولا بالعوارض والا لكان متواطيا بل بكمال من
نفس الحقيقة ونقص بان يكون الناقص والكامل متمايزين بتمام ذاتيهما البسيطين لا بان يكونا مهيتين
بل بان يكون لها مهية وحدة مقولة بالتشكيك فالخطاء المشاؤون بحكمهم ان الخط وبعضه ما زاد به احدهما على
الآخر هو كما ساوى به في الحقيقة وكما علمت ان الوجود مشكك فاعلم ان كل المفاهيم والمهيات حتى مفهوم

الوجود من حيث هو لا من حيث الحكاية عن المغنون على السواء في نفي الشك عنها على الانحاء باجمعها من الاولية
والآخرية والاولوية وخلافها والاشدية والاضعفية والازيدية والانقصية والاكثرية
والاقلية **غرد** في ان المعدوم ليس بشيء شروع في بعض احكام العدم والمعدوم ما اي مهية
ليس موجودا لكون ليس ناصرا فاعليا ثابتا نعم خلافا للمعتزلة حيث يقولون ان المهية في حال العدم
ثابتة وليست موجودة بوجه من الوجوه فقد ساوق الشيء اي المهية لدينا على شرائطها الاتيا الالف
للاطلاق والاليس من الوجود ولكن جعل المعتزلة الثبوت عم اي اعم من الوجود من النفي العدم اي جعل العدم
اعم من النفي فالمعدوم اي المهية الممكنة عندهم ثابت وليس بموجود وكذا النفي منفي والمعدوم الممتنع عندهم منفي ولا
ثابت والفطرة السليمة يكفي في مؤنة ابطال هذا القول ثم ان بعض المعتزلة قال بتحقق الواسطة بين الموجود
والمعدوم وسماها حالا واطلق عليها الثابتة ونفى الواسطة بين الثابت والمنفي كما قلنا في النفي والثبوت
منع المعتزلة وسطا وقولهم بالحال كان شططا اي عدولا عن الصراط المستقيم لصفة الموجود لا موجودة
كانت تلك الصفة ولا معدومة كانت مجردة بتعلق قولنا لصفة اي الحال مجردة ومعروفة عندهم بصفة
كذا فقولهم صفة ارادوا بها المعنى الانتزاعي القائم بالغير مثل العالمية والقادرية والابيضية وسائر الصفات
لا المعنى القائم بالغير مطلقا كما هو معناها المتعارف عند المتكلمين فالذات المقابلة للمعنيين ليست بحال معنيان
واحترزوا بما قيد الصفة الى الموجود عن صفات المعدوم فانها صفة للثابت لا للموجود وبقولهم لا
موجودة عن الصفات الوجودية للموجود وبقولهم لا معدومة عن الصفات السلبية فبقي في الحد شيء الانتزاعي
الغير المعتبر في مفهومها السلب من صفات الموجودات واعترض الكاتبي على حدهم بانه لا يصح على مذهب المعتزلة
لانهم جعلوا الجوهرية من الاحوال مع انها حاصلة للذات في حالتي الوجود والعدم واجاب عنه شارح المواقف
بان المراد بكونه صفة للموجود ان يكون صفة له في الجملة لا ان يكون صفة له دائما وليس هذا اعتذار
من قال بان المعدوم ثابت ومتصف بالاحوال حال العدم واما على مذهب من لم يقل بان المعدوم ثابت

او قال به ولم يقل

او قال به ولم يقل باتصافه بالاحوال فلا اعتراض قطعا ثم صرح بما هو المختار ان لا ابطلان هذا المعنى بقولنا
نفي ثبوت اما من قبيل الترداد واما من قبيل اسقاط العاطف للضرورة معهما اي مع العدم والوجود
مراد فيه عقلا واصطلاحا كما هو لكن لغة وعرفا افراده على تقدير العطف باعتبار كل واحد
وثانيه باعتبار ان المصدر جاز الوجهين ويحتمل ان يكون المراد به مصدرا اي النفي والثبوت
يصاحبهما المراد فيه مع العدم والوجود اي مساو له كما ان الواسطة بين المنفي والثابت غير معقول
كذلك بين الموجود والمعدوم للترادف وشبهات خصمنا في باب الحال وفي باب ثبوت المعدوم ردية
مردودة فمن شبهات ثبوت المعدوم انه مخبر عنه وكل مخبر عنه فهو شيء والجواب ان المراد بالمعدوم في
الصغرى ان كان المعدوم المطلق فلا يخبر عنه وان كان المعدوم في الخارج فالاخبار عنه لوجوده في الذهن
ومن شبهاتهم لاثبات الحال ان الوجود ليس بموجود والا لساوى غيره في الوجود فيزيد وجوده عليه ولا
بمعدوم والا لاتصف بنقيضه والجواب من وجوه **الاول** ان الموجود موجود ولكن بنفس ذاته **الثاني**
انه معدوم بمعنى انه ليس بذي وجود ولا يتصف بنقيضه لان نقيض الوجود هو العدم او اللاوجود
لا المعدوم واللاموجود **والثالث** بوجود الواجب تعالى **الرابع** قلب الدليل عليهم لان الوجود لو كان
حالا والحال صفة للموجود لزم ان يكون قبل الوجود موجود ويتسلسل اللهم الا ان يقال انه صفة للموجود بهذا الوجود
اي الوجود عندهم انتزاعي والحال صفة انتزاعية والاتصاف بصفة الانتزاعية لا يستلزم الموصوف بقيد ثبوتها
بالوجود ومنها ان الكلي الذي له جزئيات متحققة في الخارج كالانسان ليس بموجود والا لكان
متشخصا لا كليا ولا بمعدوم والا لما كان جزءا للموجود كزيد والجواب ان الكلي موجود وقولكم لو كان
متشخصا قلنا الطبيعي لا يأبى عن التشخص فانه نفس الطبيعة التي تعرضها الكلية في ثانية الذهن ولا بشرط شيء
اللابشرط الذي هو مقسم للمطلقة والمخلوطة والمجردة او نقول انه معدوم ولا يلزم تقوم الوجود بالمعدوم
لا بموجود والا لزم قيام العرض بالعرض لان بناء التركيب الحقيقي على قيام الاجزاء بعضها ببعض والجواب

ان الاعراض بسائط خارجية فلا تتقوم فيها في الخارج حتى لو كانت اللونية موجودة في الخارج لزم الموجود بالمعدوم
ويلزم قيام العرض بالعرض جائز. قال: في عدم التمايز والعلية في الاعدام لا ميز في الاعدام من حيث
العدم وهو اى الميز لها اى للاعدام اذا توهم اى في وهم ارتسم تلك الاعدام وارتسامها في الوهم باعتبار
الاضافة الى الملكات فتصير الملكات متمايزة ووجودات متمايزة وتضيف اليها مفهوم العدم
فيحصل عندنا اعدام متمايزة في الاحكام واما مع قطع النظر عن ذلك فلا تميز عدم عن عدم والا لكان
في كل شئ اعدام غير متناهية كذلك لا علية للاعدام لا علية حقيقية وان كان للعدم في عدم ان
يهارى بالعلية فاهو ان يطلقوا كقولهم عدم العلة علة لعدم المعلول فتعريف تقريبية اى قول على سبيل التقريب و
المجاز فان الحكم بالعلية عليها باعتبار الملكات فاذا قيل عدم الغيم علة لعدم المطر فهو باعتبار ان
الغيم علة المطر في الحقيقة قيل لم يتحقق العلية التى كانت بين الوجودين وهذا كما يجرى احكام الموجبات على
السوالب في القضايا في سائر حملية او شرطية متصلة او منفصلة او غيرها كل ذلك تشبيه بالموجبات
قال: في ان المعدوم لا يعاد بعينه اختلفوا في جواز اعادة المعدوم وعدمه فاكثر المتكلمين على الاول
والحكماء وجماعة من المتكلمين على الثانى وهو الحق كما قلنا اعادة المعدوم بعينه فان محض الشرائع على تقدير
جميع مشخصاته وعوارضه فهى مما امتنعا فلا تكرار في تجليه تعالى وفي كل آن له شأن جديد ليس كمثله شئ وفي
كل شئ له آية تدل على انه واحد وبعضهم كالشيخ الرئيس فيه اى في الامتناع الضرورة والبداهة
واستحسن الامام الرازى دعوى الضرورة والقائلون بنظرية المطلوب استدلوا عليه بوجوه منها
ما اشير اليه بقولنا فانه لو اعيد لزم على جواز كما اى على تقدير جواز الاعادة حتى في تحقق المعاد لجواز
تخلل العدم وهو بديهى البطلان كيف وهو تقدم الشئ على نفسه بالزمان وهو كذا تقدم الشئ على نفسه بالذات
ومنها انه على تقدير جواز الاعادة جاز ان يوجد ما يماثله اى يماثل المعاد من جميع الوجوه استئنافا
اى ابتداء لان حكم الامثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد والحال ان لا تميز بطلانه اى بطلان

١٨
ابتداء ووجه عدم الامتياز بينهما ان المفروض اشتراكهما في الماهية وجميع العوارض فلم يكن احدهما مستحقا
لان يكون معادا للشئ والآخر لان يكون حادثا جديدا بل اما ان يكون كل واحد منهما معادا او كل واحد جديدا
نعم لو كان تقرر الماهية منفكة عن الوجود جائزا وكان الوجود كالامر الطارئ عليها جاز اختلافهما في الحكم ولكنه ممتنع
ومنها انه على تقدير جواز اعادة المعدوم بعينه العود عاد اى صار عين الابتداء اذ المفروض
ان الهوية المعادة بعينها هو المبتدأة ولان الزمان من المشخصات او لانه يلزم العدم ويجوز اعادته
فاذا عاد الزمان المبتدأ صدق على المعاد انه مبتدأ لكونه موجودا في الزمان المبتدأ فيلزم الانقلاب و
الخلف او اجتماع المتقابلين في الهوية الواحدة ومنها انه على تقدير جواز اعادة المعدوم بعينه ليس عدد
نفس العود بالتالى الى حد يتناهى اذ حينئذ لم يمكن فرق بين العود الاول وبين الثانى والثالث والرابع وهكذا
حتى يتعين الوقوف على مرتبة فان ما فرض عودا اولا ليس حالة الا كما نفرض ثانيا او عاشرا لم يكن فرق
بين حالة الابتداء وحالة العود وكذا ليس عدد المعاد بالتالى الى حد يتناهى من وجهين احدهما ان اعادة
ذات مشخصة يلزم ان يعاد جميع ما يتوقف عليه من علة او شرط او معد وغيرها وعلة العلة وشرط الشرط ومعد
المعد وهكذا حتى بالعود الاستعدادات بجملتها والاوضاع الفلكية والاوضاع الكوكبية متسلسل جملة ما سبقت
في سلسلة الطولية والعرضية واللازم باطل بالضرورة وثانيهما انه لو جاز اعادة المعدوم لجاز اعادة الزمان
ولو اعيد الزمان لزم التسلسل اذ لا فرق بين الزمان المبتدأ والزمان المعاد الا بان هذا في زمان لاحق
وذلك في زمان سابق فللزمان زمان فيلزم اعادته ويتسلسل فان قلت السابقية للزمان المبتدأ لنفس ذاته
لا لكونه في زمان سابق آخر قلت فعلى هذا لا يصدق على المعاد لان السابقية ذاتية له فلا تختلف و
لا تصير لاحقية فيندفع جواز الاتصاف بالسابقية وطرو اللاحقية عليه لما دق لجواز كون الزمان في الزمان
من فرض جواز الاعادة فهذا وجه ثالثة اشير اليها بقولنا وليس بالتالى الى حد يتناهى ثم لما كان عمدة ادلة
المتكلمين على الاعادة ظنية فمخالفته للقول الحشر الاجساد الناطق بحقيته جميع الشرائع الحقة اشار الى فساد

هذا لفظ فقلنا ما نافية خبر ان الجسم غبار بعد ما مصدرية تمني هو المعاد بضم الميم في المعاد بفتح الميم
وان مع اسمها وخبرها في موضع فلتحمل ضرورة وقولنا مفعول له لما بايته في الهوية اي خبرية من المقصد الثالث
من اثار البراهين الوثيقة على ان بدن المحشور يوم النشور هو عين البدن الموجود في دار الغرور وملتها
اي امتناع الاعادة لا لامر لازم اشارة الى جواب ما يستدل للقائلين بالجواز تقريره انه لو امتنع
فذلك اما الماهية المعدوم لازم لها فيلزم ان لا يوجد ابتداء واما لعارضها المفارق فالعارض يزول
فيزول الامتناع وتقرير الجواب ان الامتناع لا لامر لازم للماهية بل للهوية او الماهية الموجودة
بعد العدم ومعنى الامكان خلاف الاعتقاد الجازم يعني الاحتمال في مثل قولهم ذر في بقعة الامكان
ما هو تصور لم يذده اي لم يرد فيه قائم البرهان اشارة الى جواب دليل آخر وقياس لهم وهو ان الاصل فلا بد
على امتناعه ووجوبه هو الامكان لما قال الحكماء كلما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان
ما لم يذدك عنه قائم البرهان والجواب ان التمسك بالاصل انما هو اذا لم يدل دليل على الامتناع وههنا قد دل
فيه ما فيه ومعنى ما قاله الحكماء ان ما لا دليل على وجوبه ولا على امتناعه لا ينبغي ان ينكر بل يذره في
سنبله وفي بقعة الاحتمال العقلي لا انه يعتقد امكانه الذاتي عقد في دفع شبهة المعدوم المطلق كما ان
النفس الناطقة من عالم الملكوت والقدرة كان العقل فقد اراد ان تصور العدم اي عدم نفسها فيلزم
اتصاف العقل بالوجود والعدم وعدم غيره من الموجودات الخارجية فيلزم اتصافها بالوجود والعدم وقد
اقتدر ان يخبر عن نفي مطلق وعدم بحت وهذا من اضافة الموصوف الى الصفة وقولنا بلا اختبار
صلة لقولنا ان يخبر او المعدوم المطلق لا يخبر عنه اصلا وهذا اخبار عنه بلا اختبار وان يخبر بامتناع
عن شريك الباري فيقول شريك الباري ممتنع مع ان الاخبار عن الشيء متوقف على تصوره ولما
تعرف في وهم او عقل فهو من الموجودات ويحكم عليه بالامتناع وثابت بالجواب ويخبر بانه ثابت في الذهن
واللاثابت فيه اي في الذهن عن الشيء متعلق بيخبر المقدر اي يخبر على سبيل الانفصال الحقيقي عن الشيء

بانه اما ثابت في الذهن او لا ثابت فيه مع استدعاء ذلك تصوره بعين ثابت في الذهن لمسلم
لثبوته في الذهن فظهر مما ذكرنا ان في هذا كلها مناقشة وتهافت في كل بحث الظاهر فاشتر الا
لا محذور في ذلك بقولنا بنهافت اي في كل وجه فما يحملى الله ولعل الاشبه ان العدم التهافت
شريك حق سبحانه وتعالى عدمها شائع فلا صلح فكذا ان يجزئي جزئي مفهوما ولكنه مصداق للكلي وكذا
شريك الباري مفهوما وممكن مخلوق للباري مصداقا او ذات من له حظ من الفرد فيه ولا حظ
له من المفهومات فيقول شريك الباري لا يتصور وفرض المحال محال ولا مثاله لولا كثرة مطالعتهم
ولم يختلط عليكم المفهوم والمصداق لا يتهم ان كل مفهوم تحقق في ذهن او خارج لم يخرج عن كونه
ذلك المفهوم ولم ينقلب ضده بل الوجود يشير على ما هو عليه فالانسان اذا وجد في الخارج او في الذهن
عاليا كان او سافلا لم يخرج عن كونه انسانا ولم ينقلب وجودا الحمار وحيث لم يعتبر اثباتا لمفهومات
المحال وشريك الباري والمعدوم المطلق وغيرها كذلك لا تنسلخ عن انفسها فاذا فرضتم مفهوم المحال كيف
فرضتم مفهوم الممكن او مفهوم الواجب وثبوت الشيء لنفسه ضروري وسلبه عن نفسه محال وعدم انسان
فانه جزئي ادعو من جهة التقابل كانه في موضع التعليل واما الاول مفهوم ما عدم لكن ذلك الغد بالمحال انما يكون
حيث تعليلا بالذهن ارسم عقد في بيان مناط الصدق القضية الحكم ان في قضية خارجية
صدق مثل حكم القضية الحقيقية الصادقة للعين المطلق وحقيقة من نسبة حكمية تامة خبرية والتعبير
بالحق للاشارة الى اتحاده بالذات مع الصدق فان الصدق هو الخبر المطابق للواقع
والحق هو الخبر المطابق بالفتح للواقع طبق لنفس الامر في الذهنية متعلق بالنسبة الحكمية وتلخيص المقام
ان القضية قد تؤخذ خارجية وهي التي حكم فيها على افراد موضوعها الموجودة في الخارج متحققة كقولنا
قتل من في الدار ونهبت المواشي ونحوهما مما الحكم فيها مقصور على الافراد المتحققة الموجودة وقد تؤخذ
ذهنية وهي التي حكم فيها على الافراد الذهنية فقط كقولنا الكلي اما ذاتي واما عرضي والذاتي

الجنس والفصل وقد توجد حقيقية وهي التي حكم فيها على الافراد الموجودة في الخارج محققة كانت او مقدرة
كل جسم متناه او متحيز او منقسم الى غير النهاية الى غير ذلك من القضايا المستعملة في العلوم اذ عرفت
هذا فمعقول الصدق في الخارجية باعتبار مطابقة نسبتها لما في الخارج وكذا في الحقيقية اذ فيها الحكم على
الموجودات الخارجية ولكن محققة او مقدرة واما الصدق في الذهنية فباعتبار مطابقة نسبتها لما في نفس
الامر اذ لا خارج لها لتطابقه اما نفس الامر فقد اشرنا الى تعريفه بقولنا بحد ذات الشيء نفس الامر حد
اي حد وعرف نفس الامر بحد ذات الشيء والمراد بحد الذات هيهنا مقابل فرض الفارض وتشمل مرتبة
الماهية والوجودين الخارجي والذهني فكون الانسان حيوانا في المرتبة وموجودا في الخارج والكلي موجود
في الذهن كلها من الامور النفس الامرية اذ ليست بمجرد فرض الفارض كالانسان جماد فالمراد بالامر هو
الشيء نفسه فاذا قيل الاربعة في نفس الامر كذا معناه ان الاربعة في حد ذاتها كذا فلفظ الامر هيهنا
من باب وضع المظهر موضع المضمر ثم اشرنا الى ما قيل ان نفس الامر هو العقل الفعال بقولنا وعالم الامر
وذا اي ذلك العالم عقل كلي اي ونفس الامر عند بعض عالم الامر وذلك العالم عقل كلي صغير وكبير
وبسيط ومركب فيه مستطر والتعبير بالعبارتين للاشارة الى الاصطلاحين احدهما اصطلاح اهل الله
حيث يعبرون عن عالم العقل بعالم الامر مقتبسين من الكتاب الالهي الا له الخلق والامر وهذا التعبير
انسب لنفس الامر وانما عبر تعالى عنه بالامر لوجهين احدهما من جهة انه كان نسبة في اصطلاح النور
الامرية اذ العقول مطلقا من صقع الربوبية بل الانوار الاسفهبدية لا ماهية لها على التحقيق فمناط الشيئية
الذي هو الماهية اذا كانت خارجية او عقلية مفقود فيها فهي مجرد الوجود الذي هو الامر وكلمة كن الوجودية
النورية وثانيهما انه وان كان ذا ماهية يوجد بمجرد امر الله وتوجه كلمة كن اليه من دون مؤنة زائدة كمادة
وتخصيص استعداد فكيفية مجرد كمانه بالامر والاخر اصطلاح الحكماء حيث يعبرون بالعقل عن المفارقات
المحضة وهذه العبارة نعم كثير الدور في لسان الشريعة ويمكن ان يجعل الجد من الادب بمعنى الحسبان الكتاب

منها

فيهما على الاولوية المعنى الاول لان وجود الشيء بوجود تجردي او مادي وكونه عند شيء بالاول كان
او لوحا عاريا نوريا خارجا عن نفسه ثم منها النسبة بين نفس الامر والخارج والذهن بقولنا خارج
اعم اي نفس الامر صرف لان الكلام قد كان فيه اعم مطلقا من الخارج اذ للذهن عم فكل ما هو في الخارج
فهو ما في نفس الامر من غير عكس كلي لان نفس الامر من الذهن من وجه لعم ما ذكرنا مادة الاجتماع
والافتراق بقولنا اذ في صادق القضايا كقولنا الاربعة زوج صدقا اي جميع نفس الامر
والذهن وفي قضايا كواذب وفي حق مطلق عن نسبة فرقا ففي الكواذب مثل الاربعة فرد يتحقق
الذهني لا النفس الامري وفي التي لها صدق النفس الامري لا الذهني لكونه خارجيا صرفا لا كجبل عقيق ود
رسم ومن هذا ظهر النسبة بين الخارج والذهن ايضا والتعبير بالذهن مرة وبالذهني اخرى للاشارة
الى جريان هذه النسب بينهما في ذوات النسب عد في الجعل للارتباطي اي الوجود الارتباطي متعلق
بقسم وان في الوجود النفسي الوجود المطلق اذ توقيته قسما للجعل التأليفي والبسيط اعم اي الوجود
لما كان مقسوما الى الارتباطي والنفسي نقسم الجعل ايضا انقسم الى الجعل التأليفي والجعل البسيط وقد خرج من هذا
تعريفهما فالجعل البسيط ما كان متعلقه الوجود النفسي والجعل المؤلف ما كان متعلقه الوجود الارتباطي فان
الاول جعل الشيء وافاضة نفس الشيء وبالثاني الجعل المتعدي لواحد والثاني جعل الشيء شيئا والجعل
المتعدي لاثنين والسبب يحرس من ذلك ما نحن بصدد بيانه من مجعولية الوجود حيث يرد انقسام
الجعل بهذا الانقسام الوجود ثم الجعل المؤلف كيف يتعلق بالحيثيات المفارقة لطول الذات عنها ولا تصور
بين الشيء ونفسه لا نسبة وبين ذاتياته ولا نسبة وبين عوارضه اللازمة كالانسان انسان والانسان
حيوان والاربعة زوج لان نسبة ضرورية ومناط الحاجة هو الامكان والوجود الامتناع مناط الغنا
ولذا قال الشيخ ما جعل الله المشمش مشمشا ولكن اوجده والى هذا اشير بقولنا في عرضي قد اعتراجا
لا غير اي الا في غير العرضي المفارق بالجعل المؤلف تعلقا مؤكدا بالنون الخفيفة ثم لما كان الممكن زوجا

تركيبا له مهية وجود وكان بينهما اتصاف لثبتت له مجعولية الممكن جعلا بسيطا على انه قد يقال كما قلنا
في كون مهية زيد وجود زيد وصيرورتها عبارة اخرى للاتصاف فعبر بعضهم بسلك مجعولا خبر كون اقول الا مفعول
زيد وادعى اي النسب للاول للاشراقي وقالوا انه اي على الاول وبالذات نفس المهية ثم نشأ ام
ذلك الجعل موجودية المهية بلا واسطة من الجاعل لا للوجود ولا للاتصاف لانهما عقليان مصداقهما
نفس المهية كما لا يحتاج بعد صدور الذات عن الجاعل كون الذات ذاتا الا جعل عليحدة او لكن
شيوع هذا المذهب كان من زمان شيخ الاشراق قدس سره وكان القول بتقرر المهيات اي عدم
منفكة عن الوجود كان في عصره قد شاع فتحيروا ان يقولوا لمجعولية الوجود ذهب اليه هو ان اغنا المهية ذاتية
في تقررها عن الجاعل المغاير المهية للوجود فيستلزم الثابتات الازلية فدفع هذا الوهم صرح بالقول بان
المهية في قوام ذاتها مجعولة مفتقرة الى علة كما قال المحقق اللاهيجي عليه الرحمة في المسئلة السابعة والعشرين
من الشوارق مع تصلبه في اصالة المهية جعلا وتحقق المراد من كون المجعول هو المهية هو نفي توهم ان يكون
المهيات ثابتات في العدم بلا جعل ووجودها بصدورها عن الجاعل الوجود او اتصاف المهية بالوجود فاذا
ارتفع هذا التوهم فلا مضايقة في الذهاب الى جعل الوجود او الاتصاف بعد ان يتحقق ان لا
مهية قبل الجعل والى هذا يؤل مذهب استادنا المحقق الالهي قدس سره في القول بجعل الوجود فانه يصرح
بكون الوجود مجعولا بالذات والمهية مجعولة بالعرض انتهى وكما قال المحقق الداماد قدس سره لما كان
نفس قوام المهية مصحح حمل الوجود فاسرك انها اذا استغنت بحسب نفسها ومن حيث هي عن الجاعل في قوامها
عن الفاعل صدق حمل الموجود عليها من جهة ذاتها وخرجت عن حد دائرة الامكان
وهو بط اقول يرد عليه ان استغناء المهية بالذات عن الجاعل لكونها سرابا واعتبارية
ولانها دون المجعولية لا يخرجها عن الامكان ولا يلحقها بالغني فرط التحصل الذي فوق الجعل
وايضا كيف يكون نفس قوام المهية مصحح حمل الوجود وهي لا موجودة ولا معدومة ولو كان مصححة

لزم الانقلاب

لزم الانقلاب عن الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي كما في الاسفار وقد مشى المشائين في
لكن محققوهم ذهبوا الى جانب مجعولية الوجود وغيرهم الى مجعولية الاتصاف وصيرورة المهية موجودة
ولعل هذا منشأ لا يراد وان اراد على ابطال كلية التعلق الى موصوف وصفة وبالحقيقة ذلك
الامر البسيط هو الوجود والاتصاف هو سخيف لان الاتصاف فرع تحقق الطرفين وهو امر انتزاعي
ثم شرعنا في استيفاء اقسام الجعل بقولنا بالذات وبالعرض من جعل مركب ومن جعل بسيط و
اربعة في الثلثة اي الثلثة المذكورة من مجعولية الوجود والمهية والصيرورة حاصل ضرب تصير اثنى عشر
فعلى القول المرضي ما هو الصحيح من هذا الوجه جعل الوجود بالذات جعلا بسيطا وجعله بالعرض مركبا
وجعل المهية والاتصاف بالعرض بسيطا ومركبا وقس عليه الصحيح والباطل على قول الاشراقي وعلى
القول الاخر الذي هو بالاتصاف وان شئت فانظر الى هذا الجدول ثم اشرنا الى ما هو الصحيح بقولنا
جعل الوجود عندنا قد ارتضى مهية مجعولية بالعرض كذا الاتصاف اي مجعول بالعرض وهذا الجعل اي الجعل
بالعرض جعل تركيبا اي جعلا تركيبيا الوجود مع دين كي المهية في الاتصاف فاذا جعل الوجه
بسيطا فالوجود وجه مجعول تركيبا بالعرض وكذا الاتصاف والمهية مجعولة تركيبا ولكن
بالعرض بنفس جعل ذلك الوجود بسيطا فقبل جميع ذلك وهو امر من التذييل ثم شرعت في ذكر
الادلة على القول المرضي فمنها قولي ودل على القول الذي هو مختاري اي ان لازم المهية اعتباري
وانما كان اعتباريا لانها لازمها بما هي هي مع قطع النظر عن الوجودين حتى لو فرض ان
المهية يكون متقررة منفكة عن كافة الوجودات لكان لازما لها والمهية بهذا الاعتبار
اعتباري بالاتفاق فما لازمها كذلك او لا بالاعتبارية ولكل معلول لزمه اي لصاحبه وهو
العلة وهذا من قبيل قوله انما يعرف ذا الفضل من الناس ذووه قد لزم لاستحالة
انفكاك المعلول عن العلة فاذا تمهد ما مر ان المقدمتان ففي ذي المعلول ان

ركيب الماهية والوجود وكان بينهما اتصاف تشتبه فمجعولية الممكن جعلا بسيطا على ما عليه قدماء المشائين كما قلنا
في كون ماهيته ذو وجود لا صيرورتها عبارة اخرى للاتصاف فقد تعين بين مسلك مجعولية جزكون الوجود الاثر المعلول
زد واد عن اى انتساب للاول للاشراقيين فقال الاثر اى على الاول وبالذات نفس الماهية ثم بتوسط
ذلك الجعل موجودية الماهية بلا احتياج الى جاعل للوجود ولا للاتصاف لانهما عقليان مصداقهما
نفس الماهية كما لا يحتاج الى صدور الذات عن الجاعل كون الذات ذاتا الى جعل عليحدة اقول الكن
شيوع هذا المذهب كان من زمان شيخ الاشراق قدس سره وكان القول بتقرر الماهيات الى عدم
منفكة عن الوجود كان في عصره يشابه انجر الى ان تولدوا لمجعولية الوجود ذهب الوهم الى غنا الماهية ذاتية
في تقررها عن الجاعل المغاير للماهية للوجود فيستلزم الثابتات الازلية فدفع هذا الوهم ضد الاسم على القول بان
الماهية في قوام ذاتها مجعولة مفتقرة الى الجاعل كما قال المحقق اللاهيجي عليه الرحمة في المسئلة الثالثة والعشرون
من الشوارق مع تصلبه في اصالة الماهية جعلا وتحقق المراد من كون المجعول هو الماهية هو نفي توهم انكون
الماهيات ثابتات في العدم بلا جعل ووجودها لصدورها عن الجاعل الوجود او اتصاف الماهية بالوجود فاذا
لم يقع هذا التوهم فلا مضايقة في الذهاب الى جعل الوجود او الاتصاف بعد ان تحقق ان الماهية
ماهية قبل الجعل والى هذا يؤل مذهب استاذنا المحقق الالهي قدس سره في القول بجعل الوجود فانه يصرح
بكون الوجود مجعولا بالذات والماهية مجعولة بالعرض انتهى وكما قال المحقق المذكور ايضا لانه لما كان
نفس قوام الماهية مصحح حمل الوجود فاحتاج لانها استغنت بحسب نفسها من حيث هى من تقررها
عن الفاعل صدق حمل الوجود عليها من جهة ذاتها وخرجت عن حدود تبعة الامكان
وهو باطل اقول يرد عليه ان استغناء الماهية بالذات عن الجاعل لكونها سرابا واعتبارية
ولانها دون المجعولية لا يخرجها عن الامكان ولا يلحقها بالواجب لفرط التحصل وانه فوق الجعل
وايضا كيف يكون نفس قوام الماهية مصحح حمل الوجود وهى لا موجودة ولا معدومة ولو كانت مصححة

لى الاعتبار

وانما

الماهية

واعتبارى بالاتفاق فالنزاع فيها كذلك اولى بالاعتبارية وكل معلول لذاته اى لصاحبه وهو
العلة وهذا اشد قبح قوله انما يعرف ذا الفضل من الناس ذووه قد لزم لاستحالة
انفكاك المعلول عن العلة فاذا انعدما لما ان المفقود منها فقد يكون المعلول

علی قول بعض المشائین یعنی جعل الاتصاف		علی قول الاشراقی یعنی جعل الماهیة		علی المرضی یعنی جعل الوجود	
جعل الاتصاف بسیطا بالعرض	جعل الاتصاف بسیطا بالذات	جعل الوجود بسیطا بالذات	جعل المهیة بسیطا بالذات	جعل المهیة بسیطا بالذات	جعل الوجود بسیطا بالذات
جعل الوجود بسیطا بالذات	جعل الوجود بسیطا بالعرض	جعل المهیة بسیطا بالعرض	جعل الوجود بسیطا بالعرض بالذات	جعل الوجود بسیطا بالعرض	جعل المهیة بسیطا بالعرض
جعل المهیة بسیطا بالذات	جعل المهیة بسیطا بالعرض	جعل الاتصاف بسیطا بالذات	جعل الاتصاف بسیطا بالعرض	جعل الاتصاف بسیطا بالذات	جعل الاتصاف بسیطا بالعرض
جعل الوجود مرکبا بالذات	جعل الاتصاف مرکبا بالعرض	جعل المهیة مرکبا بالذات	جعل الوجود مرکبا بالعرض	جعل المهیة مرکبا بالذات	جعل الوجود مرکبا بالعرض
جعل المهیة مرکبا بالذات	جعل الوجود مرکبا بالعرض	جعل الوجود مرکبا بالذات	جعل المهیة مرکبا بالعرض	جعل الوجود مرکبا بالذات	جعل المهیة مرکبا بالعرض
جعل الاتصاف مرکبا بالذات	جعل المهیة مرکبا بالعرض	جعل الاتصاف مرکبا بالذات	جعل الاتصاف مرکبا بالعرض	جعل الاتصاف مرکبا بالذات	جعل الاتصاف مرکبا بالعرض
باطل	صحیح	باطل	صحیح	باطل	صحیح

علی انه قبول لا کما قلنا
جزء کون اقوال المفعول
نفس المهیة ثم لشیء ام
التعلیان مصداقها
جعل علیه اذ لو اکثر
ما تقرر المهیات عن ای علة
الی هو الی اعتبار المهیة
ان اسم علی القول بان
المسئلة ان لوازم العشرة ان
مه هو نفی توهم لم یکون
المهیة بالوجود فاذ
یعرف ان تحقق ان لا
الوجود فانه یصح
ما شرابه لما کان
حیث ان جعل فرامها
عن الفاعل صدق حمل الموجود علیها من جهة ذاتها ومن حیث عدم صدور بقعة الامکان ان
وهو بل اقول یرد علیه ان استغناء المهیة بالذات عن ای علة لکونها سرابا واعتباریة
ولانها دون المجعولیة لا تخرجها عن الامکان ولا یلحقها بالفح فرط التحصل وفوق الجعل
وایضا کیف یکون نفس قوام المهیة مصحح حمل الوجود وهی لا موجودة ولا معدومة ولو کانت مصححة

ثم الاعتذار

ثم الاعتذار عن الامکان الذاتی الی الوجوب الذاتی کما فی الاسفار وقد مشی المشائیة فی
لکن محققوهم ذهبوا الی جانب مجعولیة الوجود وغیرهم الی مجعولیة الاتصاف وصیرورة المهیة موجودة
ولکن حسن لا کلام اراد والان ان ای علی امر بسیط کلا العقل الی موصوف وصفة وباعتبار ذلک
الامر البسیط هو الوجود والانتظام یجعل لان الاتصاف فرع تحقق الطرفین وذا امر انتزاعی
ثم شرع فی استیفاء اقسام الجعل بقولنا بالذات وبالعرض من جعل مرکب ومن جعل بسیط
ارتقوه فی المسئلة الثلثة المذکورة من مجعولیة الوجود والمهیة والصیرورة فضرب نصیر اثنی عشر
فعلی القول المرضی بان الصحیح من هذا الوجه جعل الوجود بالذات جعلا بسیطا وجعله بالعرض مرکبا
وجعل المهیة والاتصاف بالعرض بسیطا ومرکبا وقس علیه الصحیح والباطل علی قول الاشراقی وعلی
القول المشائی بالاتصاف ان شئت فانظر الی هذا الجدول ثم اشرنا الی ما هو الصحیح بقولنا
جعل الوجود عندنا قد ارتضی مهیة مجعولیة بالعرض کذا الاتصاف ای مجعول بالعرض وهذا الجعل ای الجعل
بالعرض جعل ترکیبا ای جعلا ترکیبیا الوجود مع زین ای المهیة فی الاتصاف فاذا جعل الوجود
بسیطا فالوجود وجه مجعول ترکیبیا بالعرض وکذا الاتصاف والمهیة مجعولة ترکیبیا ولکن
بالعرض بنفس جعل ذلک الوجود بسیطا فتأمل جمیع ذلک وهو احسن دلیل ثم شرعت فی ذکر
الادلة علی القول المرضی فمنها قولی ولا علی القول الذی هو اعتباری ای ان لازم المهیة باعتباری
وانما کان اعتباریا لانه لا یلزمها بما هی هی مع قطع النظر عن الوجودین حتی لو فرض ان
المهیة یکون متقررة منفکة عن کافة الوجودات لکان لازما لها والمهیة بهذا الاعتبار
اعتباری بالاتفاق فلازمها کذلک اولی بالاعتباریة وکل معلول لازم ای لصاحبه وهو
العلة وهذا من قبیل قوله انما یعرف ذا الفضل من الناس ذووه فلا یلزم الانفکاک
الانفکاک المعلول عن العلة فاذا تمهد هذا فان المتقدمات ففی لزوم المعلول

الاول للكلي على الحق والعموم المطلق حتم والزم من قول الاشراقي وهو مجعولية الماهية ذهن عينيتها اي اشراقية وذلك السوى لان الكل لازم مهية لهم الاول في المعروض ان ما هو اعتباري بالذات والاصل فالتحقق في الهم هو المهية وما سواه والاول لازم للمهية وح فالمعلول لازم واستلزام المعلول للاول لانه لازم الوجود الخارجي فان الوجوب قائم ماهيته اعتبارية ولزم منها على المختار لاسلاب سنخيتها اي سنخية الماهيات كالنفي للشيء لا كالذي عن البحر جاء لو تسدد قائل ذلك لو ذهب الاصدر متعلق لسنخيتها حيث تعليل اشقاء المهية عنه سبحانه ظهر نقصا ومعلول الوجوب وجود وعلية المهية مهية فالمهية لا تصلح للمجعولية والاتصاف بالمعلومية فبقي الوجود ومنها مثل سلب كونها اي كون للمهية مرتبطة بالجاعل حيث يلاحظ من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود فكيف عن الايجاد والارتباط اي ان ذات مجعول بالذات به اي بالارتباط الا اي على شرطه بل يكون عين الارتباط الحقيقي

الفريدة الثانية في الوجوب والامكان

غرر في المواد الثلث ان الوجود رابطي اي ثبوت الشيء لشيء ورابطي ثمت نفسي قد حكى النساء المتحركة بتم العاطفة ومنه قوله فمضيت ثمة قلت لا يعنيني والمعنى المشترك بين الرابطي والنفسي ثبوت لشيء فهناك اي في هذا وضع بسيط لانه اي الوجود مطلقا اما ان يكون وجودا في نفسه وهو مفاد كان التامة المتحقق في الهليات البسيطة او يكون لا في نفسه وهو مفاد كان الناقصة المتحقق في الهليات المركبة وبقي له في المقام الوجود الرابطي والاولى على ما حقق ان يسمى بالوجود الرابط عليه السيد المحقق الداماد في الافق المبين وصدر المتألهين في الاسفار ليفرق بينه وبين الوجود الاعراض حيث اطلقوا عليه الوجود الرابطي وقول المحقق اللاهيجي في بعض تأليفاته ان وجود العرض مفاد كان الناقصة وهم لانه محمول يقع في هلية البسيطة كقولك البياض موجود بخلاف مفاد كان الناقصة يعني الربط فانه دائما ربط بين الشيئين

لا ينسلخ عن هذا الشأن وما اي وجود في نفسه اما لنفسه كوجود الجواهر مطلقا اما مؤكد بالنفي نعته او ما ض بمعنى علا او غيره يعني او وجود في نفسه لغيره كوجود العرض حيث يقع وجود العرض في نفسه عين وجوده لغيره فله وجود في نفسه لكونه محمولا وله مهية تامة ملحوظة بالذات في العقل ولكن ذلك الوجود في غيره لانه في الخارج نعت للموضوع ثم ان النفسي قسمان لان الوجود في نفسه لنفسه واما بغيره كوجود الجوهر فانه ممكن مع ان في نفسه هو وجود الحق تعالى كما علمنا والحق حيث انه لكونه ليس بوجه في نفسه لا كالربط حيث انه وجه لا في نفسه لنفسه لا كالرابطي فانه في نفسه لغيره بنفسه لا كوجود الجوهر فانه وان كان لنفسه لكن ليس بنفسه وجعل العرض موجودا في نفسه لغيره والجوهر موجودا في نفسه لنفسه بغيره لا ينافي ما حقق في موضعه من ان وجود ما سوى الوجود الاعلى ربط محض لان ما ذكر ههنا انما هو بين الممكنات انفسها والا فالكل روابط صرفة لا نفسية لها بالنسبة اليه ان هي الا تموجات وتاثيرات وبانفسها اعدام واباطيل قد كان اي الوجود مطلقا ذا الجهات لدى صاحب الجهات وهو خبر كان في الاذهان او في الاعيان ثم ان دل هنا في الخارج مواد وفي الاذهان جهات وجوب بالجر بدل من الجهات لا بالرفع ليتوافق الروي وامكان وامتناع ورد مكان كلمة او للتنويع وهي الجهات غنية عن الحد فلكون معانيها مما ارتسم في النفس ارتساما اوليا فمن اراد ان يعرفها تعريفا حقيقيا لا لفظيا لما يأتي الا تعريفات دورية مثل ان الوجوب ما يلزم من فرض عدمه محال والممكن ما لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال والممتنع ما ليس بممكن او ما يجب ان لا يكون وغير ذلك فخذ ذات تأمل فيه اي صاحبه فقد شددا في النهي عن التحديد بالوجود **غرر** في انها اعتبارية

وجودها اي وجود الجهات التي هي كيفيات النسب في العقل بالمعنى لا في الخارج اوجه منها قولنا للصدق في المعدوم فان المعدوم الممتنع ممتنع الوجود وواجب العدم والمعدوم الممكن ممكن الوجود والعدم واتصاف المعدوم بالصفات الوجودية العينية محال ومنها قولنا

ونسلسل بيانه انه لو كان هذه الكيفيات متحققة في الاعيان لكانت مشاركة لغيرها في الوجود ومتميزة
عنها بالخصوصيات فوجودها غير مهياتها فاتصاف مهياتها بوجوداتها لا يخلو عن احد هذه الوجوه الثلاثة
اما بطلان متمسكات القائلين بانها امور خارجية فلقولنا ما تافيه صح ان لو لم تكن متحققة سوى الاشتات
دولم ينته حد الى ثبوتية متصلة لزم عدمية المجموع لجميع المذكورات الثلثة المذكورة في المتن
كل واحد من الثلثة بان يكون الخصوصية حيث وقعت على سبيل التمثيل لاحدها انه قولنا امكانه لا
عين قولنا لا امكان له اذ لا تميز في الاعدام فيلزم ان لا يكون الممكن ممكنا هف ووجه البطلان
ان الامكان انه هو الامر العدمي نفي الامكان هو رفع هذا الشيء العدمي وذا المعلوم وتميزه
والاعدام باعتبار ما اضيف اليها متمايزة ظاهرة وثانيها انه رفع النقيضين لزم لانه اذا كان
الوجوب والامكان عدميين واللاوجوب واللاامكان نفي عدميان وكون النقيضين
عدميين هو معنى ارتفاعهما يلزم المحذور ووجه البطلان ان لا نقض بالعمى واللاعمى وثانيا الحق
منع ارتفاع النقيضين في المفردات عدم صدقهما على شيء بان لا يصدق الوجوب واللاوجوب
على شيء لا عدميتهما في نفسهما وثالثها انه لو كان الوجوب عدما اي عدم الوجوب الوجوب ثابتا اي فيقطع
بيانه ان الوجوب لو كان اعتباريا لزم ان لا يكون الواجب واجبا الا عند اعتبار العقل و
عند عدمه لم يكن وجوبه ووجه البطلان النقض بالامتناع بل بالشيئية والحل بان اتصاف الذات
بصفة في ظرف لا يقتضي ثبوت تلك الصفة فيه مع ان الكلام انما هو في الوجوب الذي هو الكيفية

غرر في بيان اقسام كل واحد من الثلث وكل واحد من الوجوب والامكان والامتناع
الاكيا ما بالذات والمراد به بالغير وما بالقياس الى الغير فيحصل من ضرب ثلثة في ثلثة تسعة مثل الوجوب
بالذات في الوجوب لغيره والوجوب بالقياس الى الغير وقس عليه البواقي الا في الامكان فانه
اي الامكان بالغير ليس من اقسامه فبقي الاقسام المتحققة ثمانية فليس ما بالذات منها

كل واحد

كل واحد من هذه المواد منقسم الى الاخرى وذكر هذا المسئلة بالتمام المعتاد للتنبيه للاشعار بان شيئا
الامكان بالغير اذ لو كان الشيء ممكنا بالغير فاما ان يكون في حد ذاته واجبا او ممتنعا او ممكنا اذ القسمة
الى الثلثة على سبيل الانفصال الحقيقي فلا يجوز ان يخلو عنها فعلى الاولين يلزم الانقلاب وعلى الاخير يلزم
ان يكون لاعتبار الغير لغوا ثم اشار الى امثلة ما بالقياس من الثلثة بقولنا ما بالقياس اي ما
بالقياس من المجموع لجميع هذه الامثلة فقولنا كالمتضايفين مثال للواجب بالقياس الى الغير و
للممتنع بالقياس الى الغير فالاول باعتبار وجودهما والثاني باعتبار وجود احدهما وعدم الاخر
وبالجملة المتضايفان وضعا ورفعا وجمعا موضوع المثالين وتحقيق المقام ان الوجوب بالقياس الى الغير
ضرورة تحقق الشيء بالنظر الى الغير على سبيل الاستدعاء الاعم من الاقتضاء ويرجع الى ان الغير بالنسبة
ذاته الا ان يكون ضرورة الوجود سواء كان اقتضاء ذاتيا كما في الوجوب بالقياس المتحقق في المعلول بالنسبة
الى العلة او لحاجة ذاتية كما في الوجوب بالقياس المتحقق في العلة بالنظر الى المعلول او باستدعاء من
الطرفين بلا اقتضاء منهما ولا من احدهما كما في الوجود للمتضايفين فلكل واحد منهما وجوب بالقياس
الى الاخر لا بالاخر اذ لا علية بين المتضايفين فالوجوب بالقياس يجتمع مع الوجوب الذاتي
والغيري وينفرد عنهما ايضا والامتناع بالقياس الى الغير ضرورة عدم وجود الشيء بالنظر الى الغير
بحسب الاستدعاء المطلق كما في وجود المعلول بالنسبة الى عدم العلة وعدمه بالنسبة الى وجودها
وكما في وجود احد المتضايفين بالنسبة الى عدم الاخر وعدمه بالنسبة الى وجود الاخر وهو ايضا
كسابقه في العموم والامكان بالقياس الى الغير لا ضرورة وجود الشيء وعدمه بالنظر الى الغير
ويرجع الى ان الغير لا يابى عن وجوده ولا عن عدمه حين القياس اليه وهذا انما يتحقق في الاشياء التي
لا يكون بينهما علاقة طبيعية من جهة العلية والمعلولية او الاتفاق في علة واحدة كما والى ما اشار
بقولنا ثمت عاطفة كالمفروض وجوبين اذ لا علاقة لزومية اقتضائية بينهما والا لم يكونا

وجهاً آخر فكل واحد منهما لا يأبى عن وجود الآخر ولا عن عدمه وهو لا يعرض له فوائد علمية تزجى
لحاجة مسلم نفي الاولوية الخارجية وغيرها عند ذكره في ابحاث متعلقة بالامكان بعضها بالعقد الاول
وبعضها باللواحق فمنها قولنا عروض الامكان للماهية يتحلل بين المعقول ومن حيث يلاحظها
من حيث هي معقولة بالنظر عن اعتبار الوجود وعلته والعدم وعلته فيصفها بسلب الضرورتين وانما
اعتبارهما محفوفة بالضرورتين او الامتناعين ومنها قولنا وهو الامكان الذي مع الغيري
من دون اي الوجوب والامتناع يجتمع كل واحد منهما مع الغيري منهما ولا منافاة بين لا
اقتضاء من قبل ذات الممكن للوجود والعدم واقتضاء من قبل الغير للوجود او العدم ومنها قولنا
وقد يراد منه اي من الامكان في استعمال اي استعمال الالهي والمنطقي الامكان العام
مخفف العام وهو عام وعامي لان الامكان في العرف العام انما كان بمعنى سلب الضرورة
عن الطرف المخالف فكانوا يقولون لشيء العلاني ممكن اي ليس بممتنع لما ان معناه المنسي
الضرورتين خاص وخاصي حيث تفطن به الخاصة ولم تذكره في تعداد معانيه لدخوله اصلا والكلام فيه
والامكان الاخص وهو سلب الضرورات الذاتية والوصفية والوقتية قال الشيخ في منطق الاشارات
فربما ممكن ويفهم منه معنى ثالث فكان اخص من الوجهين المذكورين وهو ان يكون الحكم غير ضروري
البتة ولا في وقت كالكسوف ولا في حال كالتغير للمتحرك بل يكون كالكتابة للانسان فهي ضرورية
للانسان في حال تصميم عزمها واما بالنسبة الى نفس الماهية الانسانية فمعلوم ان لا ضرورة ذاتية
لاستوائهما بالنسبة الى الكتابة واللاكتابة ولا ضرورة وصفية ولا وقتية اذ لم توجد في جانب
الموضوع وصف عنواني ولا وقت مشروط بهما الكتابة والامكان الاستقبالي وهو سلب الضرورات
جميعها حتى الضرورة بشرط المحمول لكونه معتبرا في الاوصاف المستقبلة التي قال المحقق الطوسي
عند ذكر الشيخ هذا المعنى انما اعتبره من اعتبره لكون ما نسب الى الماضي والحال من الامور الممكنة

اما موجودا او معدوما

اما موجودا او معدوما فيكون التا ساقطا من حد الوسط الا لاحد الطرفين ضرورة ما والباقي على
الامكان الصرف لا يكون الا ما نسب الى الاستقبال من الممكنات التي لا يعرف حالها اتكون موجودة
في الحال وقتها ام لا يكون وينبغي ان يكون هذا الممكن ممكنا بالمعنى الاخص مع تقييده بالاستقبال
لان الاولين ربما يقعان على ما يتعين احد طرفيه لضرورة ما كالكسوف فلا يكون ممكنا صرفا انتهى وفي قوله
فيرس من الممكنات التي لا يعرف اشارة الى ان عدم تعين الوجود والعدم في الاستقبال وبقاء
الممكن على صرافة الامكان انما هو بحسب علمنا لا بحسب نفس الامر ولهذا قال في منتخب الاشارات في شرح
الاشارات ان الصدق والكذب قد يتعينان لكن في المادة الوجوب والامتناع وقد لا يتعينان كما في
المادة الامكانية ولا سيما الاستقبالية فان الواقع في الماضي والحال قد يتعين طرف وقوعه وجودا
كان او عدما ويكون الصادق والكاذب بحسب المطابقة وعدمها متعينين وان كان بالقياس الينا
لجهلنا بالامر غير متعينين واما الاستقبالي فقد نظر في عدم تعين احد طرفيه هل هو كذلك في نفس الامر
ام بالقياس الينا والجمهور يظنونه كذلك في نفس الامر والتحقيق يأباه لاستناد الحوادث في انفسها
الى علل يجب بها ويمتنع دونها وتنتهي تلك العلل الى جاعل اول يجب لذاته انتهى فظهر ان هذا التشكيك
عبرة الجمهور من المنطقيين واما التحقيق المختار فيؤدي الى ان الاستقبال والماضي والحال متساوية في عدم
التعين في نظرنا وفي التعين في نفس الامر وفي الضرورة والامتناع في الواقع والامكان باعتبار نفس
المفهوم ومنها قد لزم الامكان للماهية لان نفس نسبة الماهية كافية فيه بلا حاجة الى مؤثر اذ ليس لازمه الا نفس
الاعدم الاقتضاء للوجود والعدم فاذا تصورت الماهية ونسبة الوجود والعدم اليها علمت انها
بذاتها كافية لانتزاع هذا المفهوم واذا كان الامكان لازما للماهية عند اعتبار ذاتها من حيث هي ولا ينفك
شبهة هذه في المقام من ان الممكن اما موجود واما معدوم وعلى اي تقدير فله ضرورة بشرط المحمول فلا
يمكن ان يكون الا مع وجود نسبة التام فيجب واما مع عدمه فيمتنع ومنها قولنا واحتياج الممكن الى المؤثر بديهية

اولية غير مفتقر الى الدليل بل الى شيء آخر مما يفتقر اليه في سائر الحكمة الاخرى لكن لا تصديق الاولى يحصل فيه خفاء
لعدم تصور اطرافه وخفاء التصور غير قادح في اولية التصديق وعلم ان التعادل بالبحث والاتفاق ينكر
هذه القضية وانكارها مساوق لجواز الترجيح بلا مرجح الذي لا يقول به الاشعري نعم وذكر الفخر الرازي
من قبلهم شبهات منها ان احتياج الممكن الى المؤثر اما في ماهية الممكن بان يجعلها ماهية واما في وجوده بان يجعله
وجودا وهما مستلزمان لسلب الشيء عن نفسه حال الا كيفي واما في الاتصاف وهو امر عدمي والجواب ان الاثر
يجعل وجودا ارتباطا لا الوجود وجودا كما مر ومنها انه لو احتاج الى المؤثر شيء ممكن فاحتاج الى مؤثر آخر الى
وهكذا فيتسلسل والجواب ان صفة التأثير في العقل فقط وليست متأصلة ولا يقدح ذلك في اتصاف
المؤثر بها لان ثبوت شيء لشيء لا يستلزم ثبوت الثابت في الخارج ومن الابحاث المتعلقة باحتياج
الممكن الى العلة في البقاء ايضا كما قلنا لا يفرق الحدوث في البقاء في الحاجة اذ لم يكن للممكن في وقت فكما
لم يكن وجوده في اول الحال مقتضا من ذاته فكذا في ثاني الحال وثالث الحال وهكذا لانه من طالع الحاجة
سيجيء انه الامكان وهو لازم الماهية فكذا احتياج الوجود الامكاني فاي وقت من اوقات الواقع كان سواء كان
في الدهر او في الزمان او في طرفه حالا او باقيا عين الفقر والفاقة الى العلة لا ذات له الفقر ومتقوم به تهما
متذوت بذاتها بحيث لو قطع النظر عن وجودها لم يكن شيئا وبوجه لم يقطع النظر عن ذاتها شيئية
الماهية حيث لا يبقى تلك الماهية فما اسخف قول من يقول ان المعلول محتاج الى العلة حدوثا لا بقاء وقد تعودوا
بانه لو جاز على الصانع العدم لما ضر عدمه وجود العالم تعالى عما يقول الظالمون وقولنا وانما فاض ... لكون
في جواب عما لمن يقولوا لو احتاج الممكن في حال البقاء الى المؤثر في تأثيره اما في الوجود الذي كان حاصلا
قبل فيلزم تحصيل الحاصل واما في وجود جديد فحينئذ ... والجواب ان التأثير في ... امر جديد
لكنه استمرار وجود الاول واتصاله لا امر منفصل عن الاول ليكون خلاف الفرض ولما تمسكوا بمثال البناء
والبناء ... ونبهنا عليهم بان مثل المعلول للشيء ... الحاكي لا يكفي فانه تبع محض له بحيث ... وبقي

بقائه

بقائه ويدوم بدوامه حيث دار ولهذا ليس علة موجدة بل حركاته مبادئ علل معدة لاجتماع المبادئ و
الاخشاب وذا الاجتماع علة لشكل ما ثم بقاء ذلك الشكل فيهما معلول اليبوسة المستندة الى الطبيعة
والمؤثر الحقيقي ليس الا الاحداث ومنها ان علة الحاجة الى العلة هي الامكان فقد كان الافتقار الى العلة
للامكان كما هو قول الحكماء ومن فروعاته فليجعل القديم بالزمان كالعقل الكلي لكونه ممكنا واما قول جمهورهم
فلا للاشياء الحدوث الذي هو مناط الحاجة عندهم ثم ان على المطلق شواهد منها ضرورية القضية الفعلية
اي ما كان محمولها وحقا في احد الازمنة بان الشيء حال اعتبار وجوده ضروري الوجود وحال اعتبار
عدمه ضروري العدم وهذه الضرورة بشرط المحمول في زمان والحدوث عبارة عن ترتب الحالين فلو نظرنا
الى الماهية من حيث انها هي التي فقط كانت ضرورية والضرورة مناط الغنى عن السبب فالحدوث
من حيث هو حدوث مانع عن الحاجة فما لم يعتبر حال الماهية في ذاتها يعني امكانها الذاتي لم يقع التوجه
ولم يحصل الحاجة الى السبب ومنها لوازم الاول تعالى والماهية بيانه ان للواجب تعالى عند كل فرقة من الفرق
المتصدين لمعرفة الحقائق لوازم فعند الحكماء الصفات الاضافية بل عند الاشراقيين منهم الانوار
القاهرة وعند المشائين منهم الصور المرتسمة وعند الاشاعرة الصفات الحقيقية الزائدة وعند
المعتزلة الاحوال وعند الصوفية الاعيان الثابتة وليست هذه اللوازم واجبة الوجود لابد التوحيد
فهي ممكنة الثبوت بذاتها وحيث الثبوت مستند الى ذات الاول تعالى فقيل ان التأثير ... بسبق
العدم فلئن قالوا الكلام في الافعال وهذه ليست بافعال نقول مقصودنا ان الدوام وعدم تسبق
العدم لم يمنع الاستناد والقواعد العقلية لا تخصص وكذا الكل ماهية لازم مستند اليها غير متأخر
عنها زمانا ولا يتخلل العدم بينهما ثم منها ان ... الشرط الى الاشتراط بانه قد تبين ان العدم ...
على وجود الشيء مقابل ومعاند له فكيف يشترط وجود الشيء بمعانده وان كان يسبق العدم شرطا بالاثر
الفاعل فكذلك لان المعاند لما يجب ان لا يكون مقارنا للشيء معاند ومنافر ... واما الامكان

فهو وجود للشيء وليس مقابلا ومنها العدم في حال البقاء بناء على ان الحوادث في حال البقاء مفتقرة
الى العلة فلو كان مناط الافتقار هو الحدوث فالبقاء مقابل الحدوث وان كان هو الامكان
يثبت المطلوب فهذه الوجوه شواهدي خبر ضرورة وما عطف عليها والضمير للمتكلم ثم بينا ان
الحدوث ليس مناط الحاجة مطلقا فقلنا ليس الحدوث علة للحاجة من راسه اي مستقلا ولا جزء
ولا شرطا بان يكون علة الحاجة هو الامكان بشرط الحدوث ولا شطرا بان يكون هي مع الحدوث
ولا نصفه بان يكون هي الحدوث فقط وهذه اقوال ثلثة للمتكلمين وكيف يتصور ان يكون علة
والحدوث كيف اي كيفية نادى وجود الحق للفقر والحاجة وتاخر عنه بمراتب بيانه ان الحدوث كيفية
الوجود لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيتاخر عن الوجود المتاخر عن الايجاد المتاخر عن الحاجة
المتاخرة عن علتها فلو كان علة للحاجة مستقلا او جزءا او شرطا لتقدم على نفسه بمراتب او تقدمه
متعلقة بلحق عند المراتب الستة وانظر حيث بقى الشيء قرر فالممكن احتاج فاوجب فوجب فاوجد فوجد
فحدث وهم كيف يتصور ذلك ويكون وجود الممكن مشروطا بسبق العدم والعدم السابق كونا
مفعول السابق ليس خصوصا له نقيضه مبتدا وخبر اي عدم هو بدل لك الكون نقيضه دار
المحصص اي حصص العدم بيانه انه لو كان العدم شرطا لوجود الممكن فاما ان يكون العدم السابق مطلقا
فهو ليس شرطا للحادث الخاص واما ان يكون العدم المضاف الى الحادث الخاص فيلزم الدور لتوقف كل
من المضاف والمضاف اليه على الاخر واما ان يكون العدم السابق فهو نقيض الكون الحادث فيتحقق ارتفاع
ذلك العدم وان اريد الليسية الذاتية للممكن اي عنده اقتضاء الوجود والعدم فيرجع الى اعتبار
الممكن يقع مع ان سبقه بالذات لا بالزمان وان ما ذكرنا العدم السابق مع ان تم التفصيل المحصص انما
الى انه عدم الشيء في الحقيقة ولكن باعتبار رفعه من حيث هي اي مع قطع النظر عن كونها مظهر التجلي الالهي
ولو في زمان شورا بالوجود واما بهذا النظر فلا عدم لتحقق نقيضه والعدم السابق الى الاحق ليست عدما

لا في الحقيقة

لا في الحقيقة لان عدم الشيء رفعه ورفعه نقيضه وتقدم الزمان شرط في التناقض وكانه قيل العدم
السابق ليس عدما له لانه ليس نقيضا له لان بديله نقيضه ونقيض الوجود وجد غرب في بعض
احكام الوجوب الغيري من ان الشيء ما لم يجب لم يوجد والقول بالاولوية باطل لا يوجد الشيء بالاولوية
بانواعها غيرية تكون الاولوية او ذاتية كافية تكون الاولوية الذاتية في وقوع الممكن اولا
الصواب خلافا لبعض المتكلمين القائلين بالاولوية الغيرية المنكرين للايجاب والوجوب في
ايجاد الممكن لابد في الترجيح اي ترجيح الفاعل وجود الممكن او عدمه من ايجاب لذلك الوجود
او ذلك العدم ثم اشار الى الدليل بقولنا ليسية الممكن اي كون الممكن من ذاته لان يكون ليس ينفي
الثانية او الاولوية الذاتية رسا لكلا قسميه من الكافية وغيرها فان الماهية لم تكن بحيث ذاتها
الا هي وما لم يتخلل في دارها بالعرض لم يكن شيئا من الاشياء حتى انه لم يصدق نفسه على نفسها في ذاتها
وذاتياتها وامكانها وحاجتها وان كانت متقدمة على وجودها تقدما بالمعنى لكنه بحسب الذهن واما
في الخارج فالامر بالعكس فما لم يكن وجود لم تكن ماهية ولا بروز لاحكامها الذاتية وح فلا ماهية قبل الوجود
حتى تستدعي اولوية مطلقا كذا اشعى الاولى اي الاولوية الغيرية تقارن تسوية اي تسوية الوجود والعدم
بحالها فان هذه الاولوية وعدم لما كانت غير بالغة الى حد الوجوب لا تجعل الطرف المقابل محالا
فالوقوع بهذه الاولوية وعدم الوقوع بها كلاهما متساويان فلا يتعين احدهما كلا فما اذا بلغت
الى حد الوجوب لانه لا يبقى الطرف الاخر فما انسد الفاعل جميع انحاء عدم المعلول لم ينقطع
السؤال بانه لم وقع هذا دون ذاك فهذا هو الوجوب السابق الجائي من العلة في الممكن ثم اسناد وجوب
اخر يقال له وجوب لاحق هو ايضا مبرهن عليه ومبين بلحق الممكن بعد حصول الوجود او العدم بالفعل
هو الذي يقال له الضرورة بشرط المحمول والحاصل عنه قضية فعلية ان قلت ما معنى سبق الوجوب على الوجود
ولحوقه وحيثية الوجود كاشفة عن حيثية الوجوب بل عينها لان حيثية الوجود حيثية الاباء عن العدم

قلت هذه النسبة والتحقق في اعتبار العقل عند ملاحظته هذه المعاني واعتبار الترتب بينها فقولهم الشيء
ما لم يجب لم يوجد معناه ما لم يحصل ... حتى يحكم العقل بوجوده فبالضرورتين حقق المكمل
وقولنا نسبة الوجوب الى الامكان كنسبة التمام والنقصان مسئلة مذكورة في بعض الحواشي ان الامكان
ان كان بمعنى الوجوب في الامتناع كان نسبته الى الوجوب كنسبة الوالد الى الولد لكن المراد
بالامكان هو الامكان بمعنى العقل المستعمل في الوجودات للمكنة المصطلح عليه عند المتكلمين
وبالوجوب هو الوجوب الذاتي او ... فالنسخة تحقق الشيء والمعنى المعتبرة في التام والناقص متحققة
ثم مع كونها في نفسها مسئلة بارزة اه هنا ترفع توهم المنافاة بين الضرورتين والامكان فان
الامكان الذاتي كالمادة والوجوب الغيري كالصورة فيجتمعان عند في الامكان الاستعدادي
قد يوصف الامكان بالاستعدادي وهو بعينه قوة استعدادي فان تهيؤ الشيء لصيرورته شيئا آخر
له نسبة الى الشيء المستعد ونسبة الى الشيء المستعد له فباعتبار الاول يقال له الاستعداد مثل ان النطفة
مستعدة للانسانية وباعتبار الثاني يقال له الامكان الاستعدادي فيقال الانسان يمكن ان يوجد في
النطفة فلو سومح وقيل النطفة يمكن ان يصير انسانا كان المراد ما ذكرنا اذ اي الامكان الاستعدادي
اما بالامكان الوقوعي ابهم ادعى فهو الامكان الوقوعي المراد في الاستعدادي غير الامكان الوقوعي
المفسر بكون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال كذلك في المجردات وهذا اعم موارد او لوقوع
... اي بين الامكان الاستعدادي وبين امكان ذاتي وقوعي من وجوه مذكورة في الافق
المبين والاسفار الاول قولنا لكونه اي الاستعدادي من جهة بالفعل لانه من الامور المتحققة في
الاعيان لكونه كيفية حاصلة للمادة مهيئة لها بالاستعداد ... وجود الحادث فيها كالصور والاعراض
او معها كالنفس المجردة بخلاف الذاتي فالتهيؤ من حيث انه كيفية محسوسة في المادة بالمعنى
الاعم امر بالفعل ومن حيث انه امكان وقابلية للمستعد له امر بين امر بالقوة والاماكرة في الاسفار

بقوله لكونه

بقوله لكونه بالفعل من جهة اخرى غير جهة كونه قوة وامكانا للشيء فان المني وان كان بالقياس
الى حصول الصورة الانسانية له بالقوة لكن بالقياس الى نفسه وكونه ذا صورة منوية بالفعل فهو ناقص
الانسانية تام المنوية بخلاف الامكان الذاتي الذي هو امر سلبي محض وليس له من جهة اخرى معنى
تحصلي فلعل المراد به التشطير ... لان العرض سيما الكيفية الاستعدادية لما كان تابعا للموضوع في الفعلية
والقوة تابع له فالامكان الاستعدادي لما كان موضوعه مركبا من الفعلية والقوة فهو فعل من
جهة وقوة من جهة بخلاف الذاتي فان موضوعه ليس بالفعل حتى في الوجود والعدم فهو بالقوة المحضة والله
فالكلام في الامكان الاستعدادي لا في موضوع الاستعداد والثاني كون امكان ذاتي اي
الاستعدادي كالاصل من وجهين احدهما ان الاستعدادي كانه الذاتي مع زيادة اعتبار ما بينهما
... الذاتي ... الاستعدادي لان الهيولى التي هي مصححة جهات الشرور انما نشأت من العقل بواسطة
جهة الامكان الذاتي فيه والثالث المقوبا عليه اي علية القوة والاستعداد عينا في الاستعدادي
لانه توجه في طريق خاص الى كمال مخصوص كاستعداد النطفة لصورتها بخلاف ما ينسب الى الذاتي لانه كلا
الطرفين من الوجود والعدم والتعيين ناشئ من قبل الفاعل والرابع لان فيه اي في الاستعدادي يرجح
ليس زوال الممكن اي عن الممكن بحصول المستعد له لان الاستعداد يرتفع ببطلان الفعلية بخلاف الذاتي
فانه لازم للمهية دائما ويجتمع مع الغير بين كما مر والخامس ان هذا اي الاستعدادي في محل الممكن اي
في مادته بالمعنى الاعم من محل الصور النوعية والموضوع والمتعلق وانما كان قائما بمحله لان المتصف بالاستعداد
والقرب والبعد حقيقة وانما يوصف به الممكن لتعلقه به وانتسابه اليه فهو بالوصف بحال المتعلق اشبه واما الذاتي
فهو وصف الممكن بحسب حاله والسادس ان فيه شدة وضعفا يعني فاستعداد النطفة للصورة
الانسانية اضعف من استعداد العلقة لها وهو اضعف من استعداد المضغة وهكذا الى استعداد
البدن الكامل وانما يحصل الاستعداد التام بعد تحقق الذاتي بتجدد بعض الاسباب والشرائط ورفع بعض

الموانع وينقطع استمراره اما لحصول الشي بالفعل واما لطريان بعض الموانع الفريدة الثانية في القدم والحدوث وفي تعريفهما وتقسيمهما اذ الوجود لم يكن بعد العدم لا المقابل ولا المجامع اي لا بعد غيره زيد في الجملة يعني انه ثبت عرف بهذا وان شئت عرفت به ذلك وقد عرف لعقلاء بكل كذا وكذا
اذ المراد بالغير اعم من العلة والعدم فهو اي اعدم كون المذكور مسمى بالقدم فيه اشارة الى ان تعريف القدم
والاول الحدوث منه اي من القدم متعلق بقوله بالخلاف اي اول الحدوث بخلاف القدم يعني ان المسبوق
بالعدم او بالغير ثم شرع في ذكر اقسام القدم والحدوث بالحقيقي وبالاضافي اما الحقيقي منهما فظاهر
واما العدم الاضافي فهو كون ما مضى من زمان وجود شي اكثر مما مضى في زمان وجود شي آخر واما
الاضافي كونه اقل ويوصف الحدوث بالذاتي والتعريف ذاتي الاسبقية الذات ضرورة مؤكد بالتحقيق
زد عبرت بدل السبقية الذاتية بالعدم المجامع يعني حدوث الذاتي مسبوقية وجود الشي بالليسية
الذاتية او المسبوقية بالعدم المجامع وهما الامكان الذي هو لازم للماهية يعني لا اقتضاء الوجود والعدم
كما قال الشيخ الممكن من ذاته لن يكون ليس وله من علته ان يكون ايس كما يكون سبق ليس وايس
العدم المقابل الذي هو العدم الزماني منصرم اي منقطع نعت خبر يكون بالزماني اي الزماني
كالطبيعي اي كحدوث الطبيعي في التجدد في كل آن لمقتضى الحركة الجوهرية حدوث دهري ابداه
اي ابداه سيد الافاضل وهو السيد المحقق الداماد البارع في الحكمة تحقيقه قبل المعلم الثالث
ثم فهو يقول بحدوث العالم حدوثا دهريا وقد بسط القول فيه بما لا مزيد عليه كذلك اي مثل الحدوث
الزماني سبق العدم المقابل على وجود شي لسابقيته اي للعدم فكيفية لكن مقابلة العدم وسبقه للاعيان
في السلسلة الطولية بخلافه فانهما في الحدوث الزماني في السلسلة العرضية ولنمهد لبيان ذلك
مقدمات الاولى ان كل موجود فلوجوده وعاء او ما يجري مجراه فوعاء السيالات كالحركات
والمتحركات هو الزمان وان كان بنفسه وباطرافه من الذوات المعروضة التي هي اوعية الآيات

المعروضة من افراد الحركات والموصولات لا صدق المسافات وما كان بنفسه لهم من غير ان يكون
على وجه الانطباق كالقطعيات من الحركات او لا على وجه الانطباق كالتوسطيات منها فهو
يجري مجرى الوعاء للمفارقات النورية هو الدهر وهو كنفس البسيط مجرد عن الكمية والاتصال والسيلان ونحوها
ونسبته الى الزمان نسبة الروح الى الجسد وما يجري مجرى الوعاء التي وصفاته ووجهها هو السرمد الثانية
ان للوجود بالاجمال سلسلتين طولية وعرضية اما الطولية فمبدؤها ومبدأ المبادي وغايته الى غاية
اللاهوت والجبروت والملكوت والناسوت واما العرضية فنعني بها عالم الاجسام الطبيعية
الثالثة ان العدم في احكامه تابع للوجود مثل وحدته وكثرته وثباته وسيلانه ووعائه فمنه زماني
ومنه دهري ومنه سرمدي ولان رسم الاعدام في اللاهوت فعند كل مرتبة من الوجود للاخرى في الموجودات الاعراضية
وفقد كل وجود دان للوجود العالي في الموجودات الطولية فاذا مهد هذا نقول قول السيد الاجل
حادث دهري معناه ان عالم الملك مسبوق الوجود بالعدم الدهري لانه مسبوق الوجود بوجود
الملكوت الذي وعاؤه الدهر سبقا دهريا فكما ان كل حد من حدود السلسلة العرضية وكل قطعة
من زمانها عدم اول رسم عدم للآخر منها واخرى منها كذلك كل مرتبة من سلسلة الطولية عدم اول رسم
عدم في تلك المرتبة لاخرى منها فكما ان العدم هناك واقع فكذلك العدم هناك لان الموجودات
دفعية وفي مرتبة كل عدم للآخر بل كل عدم للآخر وكل وعاء الوجود ووعاء العدم تابع له وقرينة ومكان ان
مقادير الحركات الدورية هناك ازمنة تلك مدة سير النور الحقيقي في قوسي النزول والصعود من ابدا
تلك الموجودات تلك العوالم ايام ربوبية كما قال تعالى وذكرهم بايام الله والحاصل ان عالم عدم مسبوق
الوجود بالعدم الواقعي الدهري لا الزماني الموهوم كما يقول المتكلم ولا بالعدم المجامع الذي في مرتبة
الماهية فقط كما نسب الى بعض الفلاسفة والمصارات الكلي الذي هو مصطلح اي ما اصطلحت عليه ان
رسم اسم جا بالعصر للضرورة حدث اي دهر اذ كان الله ولم يكن معه شي ولا رسم ولا اسم له وصفه

ولا تعين فحيث وجد في المرتبة الاسماء والرسوم وكما انه كلما جاء من رسم ورسم حدث لم يكن
فكان كذلك مطموس منمحي عند حضير الكل الى الملك الديان كما قال سيد الاولياء عليه السلام كمال
الاخلاص نفي الصفات عنه وهذا الاصطلاح مقتبس من الكلام الالهي ان هي الا اسماء سميتموها انتم وآباؤكم
ما انزل الله بها من سلطان ومن كلام امير المؤمنين وسيد الموحدين عليه السلام توحيده تمييزه عن خلقه وحكم
التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة كما قلنا تباين الوصفي لا التباين العزلي الذي روي عن العقل
كما انا للبشرى من عقلاء انها اصل وكلية بالنسبة الى العقول الفرعية والجزئية كما انا
آدم ابا بالنسبة الى الاجساد البشرية فهو صلوات الله عليه ابو العقول الارواح كما ان آدم ابو الاجساد
والاشباح ونعم ما قيل وانى وان كنت ابن ادم صورة فلي فيه معنى شاهد بابوتي فالحق قد كان ولا
كون لشيء كما سيطوى الكل بالقاهر طي تقرر وثبت للمقام وبشارة الا ان ليس بداية والنهاية
وهذه واحد الى ان الطي باسمه القاهر كما ان النشر بالاسماء المناسبة كالمبدي البديع المنشئ المكون
كما هو طريقة العرفاء فذي رسم الاشارة الحدوثات التي مرت جميع ماكيد لذي لما سوى في حجاب
الدهر اي عالم المجردات والكلي اي عالم الاجسام والجسمانيات يعني المجموع للمجموع فلا ينافي ان يكون
للبعض وهو عالم الحس بلك تجدد الحدوثات حتى الزماني الذي هو واصل اليه كثير من اهل النظر المحجوب
لا يلزم الامساك عن الوجود عليه تعالى بيانه انا بنينا على اثبات الجوهرية الحركة وان طبائع العالم
فلكية او عنصرية متبدلة ذاتا سيالة جوهرا وعرضها تابعة لها في التجدد وقابلها متحد في تحصل
اتحاد الجنس مع الفصل سيال السيلان فما الشيء لا يستحق حكمه على صفات العالم فقط بل على ذواتها ايضا
والشيء السيال الحل كل قطعة منه محفوف بالعدمين سابق ولاحق وهما سيالان زمانيان لان على انها
وعاء الوجودين المكتنفين به وهذان الوجودان سيالان وقد عرفت ان ما وعاء السيال الا زماني
فذلك الحد مسبوق الوجود بالعدم الزماني وهكذا في اجزاء ذلك الحد واجزاء اجزائه وهكذا فيما ذلك الحد

من الطرفين

من الطرفين وما يليه مما يليه ففي كل حد من حدود الطبائع السيالة لا صحة لسلب المسبوقية بالعدم الزماني
وكذا الكل المجموعي اذ لا وجود له سوى وجود الاجزاء لا سيما في الممتدات القارة وغير القارة
المتوقعة للكل في الحد والاسم فحكمه حكمها وكذا في الكلي الطبيعي منها اذ لا وجود له سوى
الاشخاص فلذا قلنا جزئية وكلية ويمكن ان يقرر كل واحد منهما مضافا الى الضمير على ان يكون بدل
تفصيل بما سوى جزء وكل ولما كان لقائل ان يقول يلزم بناء على التبدل الذاتي ان يكون كل شخص
نوعية ذوات متخالفة قلنا وان كان حفظ كل نوع سيال بالذات والصفات بالمثل النورية كما ان حفظ
كل هيكل شخصي انساني وحدته وثباته مع تبدله بالتحلل شيئا فشيئا بالنفوس الناطقة فهذه الانواع
المتبددة لما اتصل كل منها باشراق صاحبه الواحد البسيط الثابت على حاله وجهاته الذي كروح لها
لجسد وكمعنى لهذا كصورته وعباراته ولا كاصل غير فاني لظلها فهذا فهم من الدهر ومن حيث محفوظ الاجرام
غرر حفظت وحدته وثباته بذلك الاشراق. غرر في ذكر الاقوال في مرجح الحدوث العالم فيما
لا يزال مرجح الحدوث لحدوث العالم ومخصصه بوقت مخصوص ذات الوقت وعينه اذ لا وقت
قبله وذا القول الكعبي من المتكلمين اتخذوا رشاه وفيه انا ننقل الكلام الى نفس الوقت لم وقع
فيما لا يزال لم علمه فيما لم يزل وقيل القائل هو المعتزلي ان المرجح علمه تبارك وتعالى وتقدس بالاصلح
اي بان الاصلح بحال العالم ايقاعه فيما لا يزال وفيه انه ان ارادوا صلحه في الامساك الفيض والجود عنه بالاتمام
له والاشعري النافي مبتدا خبر للمرجح لقوله بجواز تخلف المعلول عن العلة التامة بل لا علية ولا معلولية
عنده وترتب المعاليل على العلل بمحض العادة وشناعة هذا القول مما لا يحتاج الى البيان وعندنا
الحدوث ذاتي اذ قد عرفت ان الحدوث والتجدد طبيعي وذاتي للعالم الطبيعي ولا شيء من الذاتي
غرر جاعله فلا مخصص للحدوث. غرر في اقسام السبق وهي ثمانية وشقيقه مقابلة ايم يجب
نقسا بلا تفاوت وانما لم نتعرض لها ولما كان التقدم التأخر مأخوذين في مفهوم القدم

والحدوث على انحاء اردفنا مبحثه السبق منه ما زمانيا كشف في هذا من اقسام السبق هو ان
لا نعقلها كه في الوجود سواء كان السابق واللاحق غير مجتمعين بالذات كالامس او بالعرض كالزمانيات
ومنه السبق بالرتبة اي بالترتيب ثم منه السبق بالشرف كتقدم الفاضل على المفضول
ومنه السبق بالطبع وهو تقدم العلة الناقصة على المعلول ومنه السبق بالعلية وهو تقدم العلة التامة
على المعلول وهي لا تنفك عن المعلول ولكن العقل يحكم بان الوجود حاصل للمعلول من العلة ولا عكس فيقول
تحركت اليد فتحركت المفتاح بتخلل الفاء ثم منه السبق الذي يقال له السبق بالمهية والسبق بالتجوهر
وهو تقدم علل القوام على المعلول في نفس شيئية المهية وجوهر الذات كتقدم الجنس والفصل على النوع و
المهية على لازمها والمهية على الوجود عند بعض والسبق بالذات هو الذي كان عما اي ليس قسما
على حدة من السبق بل هو القدر المشترك الذي هو الثلثة الاخيرة اعني بالطبع وبالعلية و
بالمهية على ما ... ثم من السبق قسم آخر وهو ان ما بالذات ان شيء هو وبالعرض لاثنين على
سبيل التوزيع ... لنحو ظهر حكم لواحد من شيئين بالذات والآخر منهما بالعرض كالحركة بالسفينة
الى السفينة وجالسها في سبق بالحقيقة ... وهو المسمى بالسبق بالحقيقة قدرزاده صدر المتألهين
وهو غير جميع الاقسام اذ في الكل كل من المتقدم والمتأخر متصف بالملاك بالحقيقة ولا صحة
لسلب الاتصاف من المتأخر وفيه قد اعتبر ان يكون اتصاف المتأخر بالملاك مجازا من باب الوصف
بحال المتعلق ويكون السبق حقيقيا كسبق الوجود على المهية على المذهب المنصور فان التحقق ثابت للوجود
بالحقيقة وللمهية بالمجاز وبالعرض والسبق هاهنا لكونه فكيا كالزماني ولكن بعكسه يجري طوليا لا عرضيا
كما سمي دهريا وسرمديا ثم قسم آخر من السبق قدرزاده السيد المحقق الداماد وهو غير السوابق
اذ في كل غير المتقدم والمتأخر الزماني مجتمعان في الوجود او غير ابيين غير الاجتماع وفيه اعتبر الانفكاك
لا على وجه معتبر في الزماني اذ قد عرفت هذا عرفت ان قدح المحقق اللاهيجي ره فيه مقدوح نشير الى الجواب

الى ما ذكرته

الى ما ذكرته في بيان الحدوث الدهري عن د في بعض الاحكام الاقسام ولا اجتماع
في السبق الزماني نحو الامتداد التسلسلي وما اي سبق رتبة طبعا وهو السبق بالرتبة العقلية ووضعا
وهو السبق بالرتبة الحسية حسا وادل اي بالترتيب الطبيعي كالجسم والحيوان وهكذا في الانواع
الانواع اجناس المرتبة من اية مقولة كانت والثاني اي بالترتيب الوضعي ترتب في المكان كتقدم
الامام على المأموم والسبق بالطبع وبالتجوهر كاثنين اي كما في الاثنين والواحد منه اي من الاثنين
اعتبر صبغة الامر وفيه اشارة الى اجتماع هذين القسمين من السبق حسا فان اعتبر الوجود للواحد
والاثنين وان الواحد علة ناقصة بوجود لوجود الاثنين فالسبق بالطبع وان اعتبر نفس شيئية
مفهومهما والتيام هذا المفهوم المركب من هذا المفهوم البسيط فالسبق بالتجوهر عن د في تبيين ماهية
التقدم في كل واحد منها وهو المسمى عندهم بالملاك وهو مشترك بين المتقدم والمتأخر ويكون منه
شيء للمتقدم وللمتأخر ولكن ليس للمتأخر منه شيء الا وهو حاصل للمتقدم ملاكه اي ملاك السبق
هو الانتساب الى الزمان في السبق الزماني سواء كان في نفس الزمان او في الشيء الزماني والانتساب
الى المبدأ المحدود ... ملاك ثانيا اي السبق بالمرتبة كصدر المجلس في السبق بالرتبة الحسية او كالجنس
الجنس العالي في السبق في المرتبة العقلية في السبق بالشرف والملاك هو الفضل والمزية في السبق بالطبع الملاك
وجود والملاك هو نفس الوجوب في السبق بالعلة سادس وهو السبق بالتجوهر تقرر شيئي وقوام هذا
للملاك مؤكدا بالنون الخفيفة في السابع وهو السبق بالحقيقة الملاك هو الكون ولو تجوزا اي مطلق
الكون سواء كان بالحقيقة او بالمجاز حتى يكون مشتركا بين المتقدم والمتأخر بهذا النحو في الثامن
وهو السبق الدهري والسرمدي الملاك هو الكون بمتن الواقع وحاق الاعيان وفي وعاء الدهر
الانضمام بيانيه للمبدع اي وعاء الدهر مخصوص بالمبدعات بخلاف الزماني الا ولا اعني متن الواقع
فانه يشمل السرمدي فان السيد ره في القبسات وقد تبين ان الوجود الاصيل في متن الاعيان على

مهية الباري الحق ونفس حقيقته في المرتبة العقلية وحاق الوجود العيني هناك في حد وموجودية
سبحانه في حاق كبد الاعيان ومتن خارج الاعيان في آن هي بعينها المرتبة العقلية لذاته الحقه
من كل جهة فالموجودية المتأصلة في حاق الاعيان ومتن الخارج في العالم الربوبي بمنزلة المرتبة الذات
الانسان ومهية العقل مثلا من حيث هي هي في عالم الامكان فاذن تاخر العالم عن المرتبة العقلية
لذاته الحقه جل سلطانه تاخرا بالمعلولية هو بعينه التاخر الانفكاكي عنه سبحانه بحسب وجوده سبحانه في حاق
الاعيان ثم قال وليس يصح ان يقاس ما هنا بكل الشمس وشعاعها وما بينهما من التقدم والتاخر
بالذات بحسب المرتبة العقلية والمعية في الوجود بحسب متن الاعيان كما توهم الاكثرون ولقوم آخرون
فوراءهم درية ان المرتبة العقلية لذات الشمس بما هي هي ليست بعينها هي الوجود في متن الاعيان
كما هو سبيل الامر في العالم الربوبي وكذلك الامر في حركة اليد وحركة المفتاح مثلا فاخفض جناح
عقلك يلحق ولا تكونن من الجاهلين **الفريدة الثانية في الفعل والقوة** غرر في بيان معانيها
على صنوف قوى قد وردت تذكر بعضها الذي هو اكثر تداولا بينهم منها الصنف الذي هو مقابل
الفعل ثبت كما في الهيولى بالقوى كذا منها الصنف الذي يقابل الضعف كما في الواجب تعالى قوي
بالاشياء اي قوي وهذا المعنى يطلق على الكيفيات الاستعدادية كالقوى واللاقوى وكذا منها
ذي صنف يكون مبدء التغير في شئ آخر من حيث هو آخر علما وهذا المعنى يطلق على مبادي الآثار
كقوى النفس وغيرها وقوة اما بدت منفعلة لشئ وهي كمادة الفلك حيث تقبل امرا واحدا هو الحركة
الوضعية او اشيا محدودة كالقوى الانفعالية في الحيوان او غير محدودة كقوى الهيولى الاولى واما فاعلة
لشئ واحد او اشيا محدودة كالقوى الفاعلة في الفلك والحيوان او غير محدودة كالقوة الفاعلة
الواجبة القديرة على كل شئ تريد ان نقسم القوى الفاعلة باعتبار آخر فاعلم ان مبدء الفعل
واحد والاول اما مع الشعور او عديمه والثاني ايضا اما مع الشعور او عديمه العديم من الثاني

اما متقوم بالمحل

اما متقوم بالمحل او مقوم له والمقوم اما في البسيط او في المركب فقلنا فبدء الافعال قد يكون حاله
من الافعال عديم درك حال من المستبد او قوة اخبر المستبد الذي بنائه هي نباتية ومع كون مبدء الافعال
ذا شعور فكذلك القوى قدرة الحيوان اسم لصحة الفعل وصحة الترك رسم القدرة والتذكير لاجل المعبر بالمبدء
وقد اشرنا الى ان هذا الرسم لقدرة الحيوان كما صرح به الشيخ لا القدرة الواجب تعالى فلا تغفل
ومبدء الفعل الواحد ان لم يدم مؤكد بالنون الخفيفة كقوله كسبه الجاهل بالم تعلما الفعلة متعلق بقوله
ذا شعور في النفس السماء فانها مصدر للفعل على وتيرة واحدة لان يدم مبدء الواحد الادراكي
وقوم المحل فهو طبيعة لان في المحل البسيط كالماء فقد حصل في ذلك المبدء المقوم صورة نوعية لذا
انفرض مركبا اي في مركب او فرض المحل مركبا دون تقويم من ذلك المبدء للمحل بل يكون متقوما
فهو عرض فالحرارة مثلا من حيث انها مبدء التسخن في آخر قوة فكذلك المبادي المقارنة للمواد
ولو بنحو التعلق مع مبادي مفارقة عن المواد كلية لكل حسب مبدء لما هي قوات ولما ذكرنا ان صحة
الصدور واللاصدور تفسير القدرة الحيوانية اردنا ان نذكر ما هو المعتبر في القدرة مطلقا حتى تشمل
قدرة الواجب بالذات الذي هو واجب الوجود من جميع الجهات فقلنا للقدرة نسبت قوة
فعلية اي القوة المؤثرة ان قارنت القوى بالعلم والمشية فالمعتبر في القدرة مطلقا صدور الفعل عن
علم ومشية كما قال الحكماء القادر هو الذي ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل واما الصحة والامكان
والانفكاك الفعل فغير معتبرين فيها للقدرة السبق على الفعل وقد قيل القائل هو الاشعري لها معه
بالفعل وليس هذا هو المعتمد عليه لتكليف الكافر ولزوم اصل للحين اما قدم العالم واما حدوث
قدرة الله تعالى وغير ذلك للقوة التي هي مقابلة للفعل السبق زمانيا على الفعل وبالحقيقة بدء السبق
فرد منها على فرد فرد منه بالتعاقب وتبينا وبعد كما فعل عليها مطلقا صفة مفعول مطلق محذوف اي تقدمنا
تقدما اي تقدم الفعل على القوة بجميع انحاء التقدم من الزماني والذاتي والشرفي وغيرها **الفريدة**

المبحث الثاني في المهية ولواحقها في تعريفها وبعض احكامها ما قيل اى حمل على الشيء في السؤال بما هو معلوم
من سياق المقام في جواب ما الحقيقية مهية للشيء وقد احترز بما الحقيقية عن ما الشارحة
فان ما يقع في جوابها ليس مهية بل هو شرح الاسم وبالفارسية مهية پاسخ پرسش از گوهر چيستی
وشرح اسم پاسخ پرسش نخستين است والمطالب ستة وان زادوا عليها لكن امهاتها مطلب
ما الشارحة والحقيقية ومطلب هل البسيطة والمركبة ومطلب لم الثبوت والاثبات وفي منظومتي
في المنطق التي في سبيل اتمامها ان ساعد التوفيق ذكرت المطالب بقولي نظم اس المطالب
ثلثة علم مطلب ما مطلب هل مطلب لم فما هو الشارح والحقيقي وذو اشتباك مع هل
انيق وهل البسيطة او مركبة ثبت لمية ثبوتا اثباتا ما حوت واليه آلت ما فرعي منها
مطلب اى اين كيف كم متى وفي كثير كان ما هو لم هو يكون ما هو بل هو استبها والاخفى
الاول بنائب وفي وجودي هذه المطالب فالمهية مشتقة عما هو والمراد بالمهية والذات
والحقيقة اى كل واحد منها قيلت عليها اى على المهية مع وجود خارجي فلا تقل ذات العنقاء
وحقيقتها بل مهيتها فان المهية اعم منها لكن ربما لا يراعى هذا الفرق فيستعمل كل بمعنى كلها
المعقول ثانيا يجيء اذ معلوم انه ليس للسواد امر كالامر كونه مهية مطلقة او ذاتا وحقيقة مطلقة
مطلقتين وراء المهية الخاصة اعني اللون القابض لنور البصر وليست اى المهية الا هي من حيث
هي الا هي كالمسك كقوله تعالى وما ادراك ما هيه اى ليست كل مهية من حيث نفسها الا نفسها
لا موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة ولا جزئية ولا غيرها فكما ان الوجود والعدم ليس
عين الآخر ولا جزئه بل الوجود وجود والعدم عدم كذلك كل واحد منها بالنسبة الى المواد مثلا
مرتبة معقول فيه المشتق لكنه نقايض مرتفعة وارتفاع النقيضين عن المرتبة جايز لان معناه
ان كل واحد منها ليس للمهية ولا جزء منها وان لم يخلو عن احدهما الواقع على ان النقيض الكتابة

في المرتبة الكتابة

في المرتبة الكتابة في المرتبة على ان يكون الظرف قيدا للمنفي لا للنفي كما قلنا والكون اى كون شيء
في تلك المرتبة انتفاء المقيد بالاضافة نقيضه لان نقيض كل شيء رفعه دون انتفاء مقيد
بالتوصيف فاذا كذب ثبوت الصفة في تلك المرتبة صدق سلب الصفة التي في تلك المرتبة
لانه نقيضه وان كذب ايضا سلب الصفة الذي في تلك المرتبة لانه ليس نقيضه فما هما النقيضان ارتفعا
وما ارتفعا ليسا نقيضين وقدم سلبا على الحيثية فقل الانسان ليس من حيث هو انسان بكاتب
ولا لا كاتب وبواحد ولا لا واحد وهكذا لا ان تقول الانسان من حيث هو انسان
ليس بكذا او كذا حتى يعم السلب لاجل التقديم عارض المهية نفسها ولا يختص بعارض وجودها
بيان ذلك ان للمهية بالقياس الى عوارضها حالتين احديهما عدم الاتصاف بها ولا
بنقايضها حتى اخذ المهية من حيث هي كما في العوارض التي تعرضها بشرط الوجود كالكتابة
والحركة ونحوهما والاخرى الاتصاف بها مهما اخذت كذلك كما في العوارض التي تلحقها
مع الوجود لا بشرط الوجود كالوجود والوحدة والامكان ونحوها فالمهية بالقياس الى عوارض
الوجود تخلو عن الطرفين في مرتبة من نفس الامر وهي مرتبة ذاتها واما بالقياس الى عوارض نفسها
فانها وان لم تخلو عن احد الطرفين لكن ليست حيثيتها نفسها اذ الخلو عن عارض الوجود
وعن مقابله جائز فاذا قلت الانسان من حيث هو ليس بموجود نصير الحيثية جزء الموضوع لا
تتمة المحمول فلا يتوجه النفي الى الوجود بنحو خاص اى وجود يكون عينا او جزءا له بل الى الوجود مطلقا
فيلزم ان يكون الانسان من حيث هو اى نفسه خاليا عن الوجود مطلقا ونفسه في نفسه وهو ما طلب
بخلاف ما اذا قلت بالعكس فان نفيه اى بالتقديم او بالسلب الوجود ذا التقييد اى ليس الانسان
في مرتبة ذاته موجودا من حيث هو بان يكون عينا او جزءا له لا مطلقا اى مطلق الوجود و
لو بنحو الاتصاف من قبل الغير والتقدمة مؤكدا بالنون الخفيفة مثلا فاجره في الوحدة فقدم السلب

ولانفراد الوحدة التي من حيث نفس المهية لا مطلقها وهكذا وقد يتوهم فايدة تقديم السلب على ذلك
وما ذكرناه اولى وايضا فى قولك المهية ليست من حيث هي كذا اخذه سالبا محصلا لا موجبا معدولا
حتى يقتضي وجود الموضوع اذ فى ملاحظة المهية من حيث هي لا وجود لها ولا اقتضاء لشيء شيئا
ليس اقتضاها قابلا لان قابله حتى يتوهم ان المهية اذا لم تكن فى مرتبة ذاتها موجودة
فهي فيها معدومة واذا لم تكن واحدة كانت كثيرة عزر فى اعتبارات المهية التي لا يكاد يخلو
عنها مهية من المهيات بل يجري فى الوجود عند اهل الذوق وقد اقتفينا لكن اثرهم فى كثير من
المواضع فالمهية مخلوطة ومطلقة ومجردة عند اعتبارات ثلث عليها اى على المهية موردة من ثلث
للاعتبارات لا بشرط شيء ناظر الى المطلقة وكذا بشرط شيء ناظر الى المخلوطة ومعنى بشرط
لا ناظر الى المهية المجردة ان شيع لا فاو لا اى اول معنى شرط لا هنا جميع ما عداها حتى الوجود
خارجا او ذهنا وهذا هو المستعمل فى مباحث المهية مقابلا للمطلقة والمخلوطة وحيث اعتبر تجرده
عن جميع ما عداه فلا وجود للمهية المجردة فى الذهن فضلا عن الخارج فان قلت فكيف يكون من الاعتبارات
الذهنية قلت هذا نظير شبهة المعدوم المطلق وتقسيم الموجود الثابت فى الذهن من اللاثابت فيه وقد مر
دفعها فتذكر والثانى من معنى بشرط لا ان يوجد المهية وحدها بحيث لو قارنها شيء اعتبر
لا من حيث هو داخل فيه بل من حيث هو امر زائد عليها وقد حصل منهما مجموع لا يصدق هي عليه بهذا الاعتبار
كالجنس ماخوذا مادة وجزءا قد برا كما قال الشيخ ان المهية قد يوخذ بشرط لا شيء بان يتصور معناها
بشرط ان يكون ذلك المعنى وحدها بحيث يكون كل ما يقارنه زايدا عليه فيكون جزءا لذلك
المجموع مادة له متقدما عليه فى الوجودين فيمتنع حمله مع المجموع لانتفاء شرط الحمل وهو الاتحاد
فى الوجود وقد توخذ لا بشرط بان يتصور معناها مع تجويز كونه وحدها وكونه لا وحدها بان يقترن
مع شيء آخر فيحمل على المجموع وعلى نفسه وحدها والمهية الماخوذة كذلك قد يكون غير متحصلة بنفسها بل امرا

بل يكون امرا

بل يكون امرا محتملا للمقولية على اشيا مختلفة المهيات وانما تتحصل بما ينضاف اليها فتتخصص وتصير بعينها
احد تلك الاشيا فيكون جنسا والمضاف اليه الذى قومه وجعله تلك الاشيا فصلا وقد يكون
متحصلة فى ذاتها غير متحصلة باعتبار انضياف امر اليها والاشتراط فيه كان للاثنين مما بين
بيان لهما اول قسم وهو المقيد باللاشرطية ومن ثان مقسم للاول وللاخرين وهو غير
مقيد بشيء ولو باللاشرطية فهو كمطلق الوجود المنقسم الى الوجود المطلق والوجود المقيد وهو
اى الثانى يعنى الطبيعي وصف لا الاول وان وقع فى بعض العبارات لانه امر عقلي لا وجود له
فى الخارج وكونه ذا وجود من كون ذى وجود قسميه اعنى المهية بشرط الشيء والمهية بشرط لا
بالمعنى الثانى فانه المادة مادة وخصوصا الثانية موجودة كيف وكيف يكون قسم الشيء موجودا
او مقسمه غير موجود والقسم هو المقسم بعينه مع انضمام قيد وبينهما الحمل مواطاة وهو الاتحاد فى الوجود
وهذا النحو من الاستدلال على وجود الطبيعي اولى واخف مؤنة مما هو المشهور من ان جزء المتشخص والمتحقق موجود
وجزء الموجود موجود كما لا يخفى على الفطن العارف بالحقايق ولما ذكرنا ان الطبيعي موجود وهو المهية
وهي موجودة بالعرض كما والموجود واسطة فى العروض بالنسبة اليها لا واسطة فى الثبوت اردنا
ان نبين وان الطبيعي موجود بالعرض والتشخص واسطة العروض له فى باب الاتصاف بالوجود فان التشخص
هو الوجود فى الحقيقة وقد علمت ان التحقق للوجود اولا وبالذات وللمهية ثانيا وبالعرض ولما ذكرنا
ان التشخص واسطة فى العروض وهي لا يكون مناطا للاتصاف الذى الواسطة به بالعرض وفى الاتصاف نفسها
به بالذات وكانت على انحاء وفى بعضها صحة السلب ظاهرة كما فى حركة السفينة وحركة جالسها وفى
بعضها خفية كما فى ابيضية الجسم وابيضية البياض وفى بعضها اخفى كالجنس فى باب التحصل حيث قلنا
الفصل جاء ذلك الفصل محصلا اى محصلا لذلك حيث ان لا مرتبة له فى التحقق يكون فيه خاليا
عن تحقق الفصل المقتضى كل جنس فى فصله ولا سيما فى البسائط وكل مبهم فى تعينه اشرنا الى ان

الوسط في العروض والطبيعي وتشخصه والمهية ووجودها من هذا التفصيل وصحته يطلب التحقق والتحصيل

بالنظر الدقيق البرهاني لا بما يأتي من الذوق العرفاني واما بعد التحقق والتنزل الذي الواسطة هنا حقيقي وصحة

السلب هنا مشتغلة لان فناء التحقق المهية في الوجود اشد من فناء الجنس في الفصل فحقيقتها بعد

من تحققه به ذو الكون اي ذو الوجود ذات ما له الكلية ذهنا فحسب في هي الذات المهية يعني

المحكوم بالوجود ذات الكلي الطبيعي نفس الطبيعة التي عرضها الكلية في الذهن ومعلوم ان الكلي

الطبيعي نفس المعروض والمهية التي هي لا كلية ولا جزئية ان جزء فرد وصفه اي التشخص الطبيعي جزء فرد

شامل اي الكلي جزء الفرد الموجود لتحمل تعني اي يقصد منه التنبيه لا الخارجي والا لزم تسلسل لانه اذا

كان جزء خارجيا كان له وجود وتشخص وجود ثم اذا كان موجودا كان متشخصا اذ الشيء ما لم يتشخص

لم يوجد فينتقل الكلام اليه والطبيعي جزء منه كما هو المعروف ولكان تشخصا وهكذا الشيء الطبيعي

مع الافراد كالاب الواحد مع اولاد متعددة كما زعمه الرجل الهمداني الذي صادفه الشيخ

الرئيس بالري هذا ان ونقل انه كان ان الطبيعي واحد بالعدد ومع ذلك موجود في جميع الافراد

ويتصف بالاضداد وشنع عليه الشيخ وقدح في مثله لمثل الاباء مع الاولاد كما حققنا اتحاده مع

الافراد عرف في بعض احكام اجزاء المهية جنس وفصل لا بشرط حملا تحمل ان يكون جزء لا

ان يكون صفة والخبر ما بعده فيه مخفف مادة للضرورة وصورة اذ الاخذ بشرط لا فلم

يحمل احديهما على الاخرى وفيه اشارة الا ان كلا من هاتين مع كل من هذين متحد ذاتا مختلف

اعتبارا وفي الجسم بان اي المادة والصورة خارجيتان والجملة مبتدأ وخبر ولذا كانت

الاجسام مركبات خارجية وتان في عرض اي اعراض الجسم عقليتان فاتفق فانهما فيهما جنسيهما

ماخوذين بشرط لا في العقل ولسيا مادة وصورة خارجيتين ولذا كانت الاعراض بسائط خارجية

كما قلنا اذ ما به الاشتراك اعني جنسها الاعيان وما به الامتياز اعني فصلها ان اي متحدان لا كما في

المركبات

المركبات اي الخارجية لا نهما اي الاخذان فيهما مادة وصورة خارجيتين لكل منهما وجود على حدة فيكون لكل في مرتبة

واحدة بان يكونا قريبين ولا جنسان في مرتبة واحدة بان لا يكون احدهما جزء الاخر لو وجد من الانواع

ما اي ضد تعرف نعم ربما لا يكون الفصل الحقيقي معلوما فيوضع اقرب لوازمه مكانه وفيه شتة اي اثنين

لازمان متساويين بالنسبة اليه فيوضعان مكانه فيتوهم انهما فصلان في مرتبة واحدة كالحساس

والمتحرك بالارادة في الحيوان وليس كذلك لان الفصل يلزمهما وهو واحد ولفصل منطقي

وهو لازم فصل الحقيقي كالناطق والنطق للانسان فهو ليس فصلا حقيقيا اذ لو اريد النطق الظاهري

كان كيفا مسموعا ولو اريد النطق الباطني اي درك الكليات كان كيفا نفسانيا او اضافة او انفعالا

وكلها اعراض لا تقوم الجوهر النوعي ولا تحصل الجوهر الجنسي ومثله الصاهل والناهق والحساس والمتحرك

بالارادة وغيرها وقد تقرر ان الشيء غير معتبر في المشتقات لا سيما الفصول اي المشتقات اي

المشتق منه والمحكي عنه كمبدأ الفصل المنطقي هو الملزوم لكون الانسان ذا نفس ناطقة وكون الفرس

ذا نفس صاهلة وكون الحيوان ذا نفس حساسة واقحام ذي في قوله ذا نفس للاشارة في اللفظ الى

الاعتبار اللابشرط المعتبر في الفصل المحمول والا فنفس النفس الماخوذة لا بشرط فصل حقيقي

لكن اذا اخذت بشرط لا فهو صورة وتمام المقومات جزء خارجي وذاتي له فصل حقيقي ثم

غرر في ان حقيقة النوع فصله الاخير وباقي المقومات معتبرة على الابهام وذو قوام من

الانواع من معان جنسية وفصلية قربت وبعدت بغيار اي بقي حقيقة ذلك النوع كاملة ما دام فصل

الاخير وفيا وحفظ فالحقيقة تدور معه حيثما دار ولهذا قالوا شيئية الشيء بصورته وقال الشيخ

صورة الشيء مهيته التي هو بها ما هو لان الفصل في الاسم اشارة لها اي اللمعاني متعلق بقولنا

تضمنا اي وجود الكل متضمنة مطوية في وجوده فالنفس الناطقة التي هي فصل الاخير في الانسان

لما كانت مركبة بسيطة الحقيقة والبسيط جامع لجميع الكمالات التي وجدت فيما تحته كانت الناطقة

مشتملة على وجودات الجوهر والجسم المطلق والنامي والحساس والمتحرك بالارادة والجوهر الحساس والوحدة

فهو اي الفصل وان تبدلت في ذاك المعاني عينا اخر حيث يعني ان اصلها المحفوظ وهوية النوع به

فلا يجاوز زوال هذه فهي اي كل واحدة من المعاني على ابهامها على الخصوص معتبرة في حقيقة النوع ففي الانسان

مثلا المعتبر الجوهر اعم من المجرد والمادي ومن الجسم اعم من الطبيعي العنصري المثالي ومن الحيوان

اعم من الدنيوية والاخروية وقس عليه الباقي حتى ان الخاص من كل واحد منهما من حيث الخصوص لو اخذ

في حد النوع فهو كما لو اخذ في حد قوس دائرة في القوس قطعة من الدائرة وقد صرح بانه من باب

زيادة الحد على المحدود فالجسم النمو في الانسان قد يتبدل حتى يبلغ بها التبدل الى ان يصير مثاليا

او معنويا فيها وغيرها على وجه الخصوصية ليست ذاتية وجزء واما الجزء ما اي قدر مشترك في ضمن اي فرد

حصل **عن نفي كون الاجزاء في كيفية التركيب من الاجزاء الحدية** وقد وصفه المحقق الشريف بانه مما

تحيرت فيه الاوهام واختلف فيه آراء الاعلام حدية الاجزاء من اضافة الصفة الى موصوفها

ذهنا غايرت بحسب ذواتها وبحسب وجوداتها معا قطعا واتفاقا ولكن الخلاف في انها كيف هي

في العين هل وجدت مهيتها في العين او لا وجدت ثم على الثاني اي قدر المهية فاما ان الاجزاء

وجودا وتذكير الفعل المسند الى ضمير مؤنث المجازي كثير من النظم ورفع وجود على الفاعلية وتنوينه للتعويض

وان كانا ممكنين لكن يخلو الكلام عن السلاسة او وجودا كذاتها اي مهيتها فتعدد الاقوال

ثلثة قد ذهب الى كل طائفة الثاني وهو تحقق الاجزاء الحدية متعددة في العين مهية متحدة في مقام الجوهر

وجودا الذي معتبر فان المهية لما كانت متحققة ومجعولة بالعرض في العين فتلك الاجزاء في مقام الجوهر

وشيئية مهيتها الحاصلة ولكنها في مقام وجودا واحد لانها اذا نظرنا الى تحقق المهية بالعرض واما اذا

نظرنا الى عدم تحقق المهية بالذات وان الوجود هو المتحقق بالذات فلا مقام ذات للاجزاء في

العين وراء الوجود فضلا عن تعدد الذات او تركبها بل حكم القول الصحيح القول بوحدتها ذاتا و

وجودا

ذاتا ووجودا في جواب من يقول عليهم ان للصور العقلية المنتزعة كيف يكون مطابقها الذي هو بسيط ذاتا او

وجودا في العين انها تنتزع من ذلك البسيط بحسب اعتبارات واستعدادات تحصل للعقل

بمشاهدة جزئيات اقل او اكثر معه وتنبهه بما به الاشتراك بينها كذلك نقول نحن باعتبارات

تلك الصور اي لما له تلك الاجزاء فالمرجع معلوم من السياق وهو نحو من الوجود بسيط تلك

الصور الذهنية في الحقيقة كلها فائضة من ذلك الوجود ذاتية كانت تلك المفاهيم الذاتية

او عرضية الا ان ما ينتزع ويحكي عن مقام الاول تسمى ذاتيات وما ينتزع ويحكي عن مقام

الثاني تسمى عرضيات واما القول الثالث فسخيف اذ لا تحقق لحمل حينئذ **عن نفي خواص**

الاجزاء احدها انها بينة غير مقدم العقل بثبوتها للمهية تستغني عن الكسب

فهذا استغناء عن الكسب لكن في الذهن ثانيها انها غنية عن السبب اي في وجود الخارجي

كما هو المتبادر وقد عرف الذاتي بهذا المعنى فقيل الذاتي ما لا يعلل والمراد الغناء عن سبب جديد

وراء سبب المهية وعن سببية عليها من قبيل سبب المهية اجزاؤها متقدمة او مؤخرة وثالثها انها تسبقها على

في الوجودين وحينئذ يمكن ان تجعل الواو للحال حتى يفيد مع ذكر الحجة الثالثة الدليل على الخاصتين

الاوليين ولما كان في تقدم الاجزاء على الكل اشكال هو كالاشكال الذي في سبق العلل التامة

على المعلول تصدينا لذكره الاعتبارات الاربعة التي في كل كثرة فقلنا للكل اجزاء اعتبارات احد

احدها الكل افرادا اي كل فرد فرد وثانيها الكل مجموعا وبشرط الاجتماع وثالثها ما في قولنا

بالشرط اي الكل مجموعا بجزئية الاجتماع ورابعها ما في قولنا نفس الاجزاء التي بالاسر اي الكل

مجموعا ولكن ذات المجموع لا مع الوصف العنواني فان ذات المجموع شيء وهيئة المجموعية شيء آخر

كما ان ذات الواحد شيء وصفة الوحدة شيء آخر وهكذا المسألة متعلقة بقولنا مجموعا ومشتركة في

الاجتماع والمهية بخلاف الكل الافرادي اذا عرفت هذه فالسبق للاجزاء بالاسر على كل بمعنى

كان تبلوا الاثر لا ذي على الكل المجموع بشرط الاجتماع لا بالمعنى الثالث فان هيئة الاجتماع امر
اعتباري فكذلك مجموع العارض والمعروض في فصل المغايرة بين المتقدم والمتأخر وارتفع الاشكال
غرر في انه لا بد في اجزاء المركب الحقيقي من احتياج بينها ووحدة حقيقية اي واحد له وحدة حقيقية
تركيبه واجزاؤه الافتقار فيما بين الاجزاء وجوبا والا لامتنع ان تحصل منها حقيقة وحدانية وحدة حقيقية تامة القوى
كما في الحجر الموضوع بجنب الانسان وهذا احدى المسائل التي لم يبرهنوا عليها لكونها ضرورية ثم ذكرنا
وجوب الى ما في الواحد الحقيقي لاردنا ان نبين علامة الوحدة الحقيقية فقلنا الوحدة الحقيقية تبيان
هو دان كان تعقيع النهرة كان في موصوفها اي موصوف الوحدة آثارا سوى الذي للاجزاء اعني
الذي هي للاجزاء من الاثر بيان للموصول كآثار الياقوت كالمفرح مثلا فانه اثر خاص ليس لكل واحد
من عناصره وسوى الآثار الاربعة التي لمجموع العناصر لا كالعسكر اذ ليس للعسكر الا مجموع آثار آحاده
غرر في ان التركيب من المادة والصورة اتحادي لا انضمامي ان تقول السيد السند اي الفرع
وهو صدر الدين الشيرازي المشتهر بالسيد السند وقد تبعه في ذلك صدر المتألهين س ره تركيب اجزاء
عينيه اتحادي مبطل للحكم بتعدد اداة حيث حكم على المادة بانها محل وعلى الصورة بانها حال وعلى
الجسم انه مركب خارجي في الاذهان من هذه ومثاله انه بالنظر الا ان الصغار كالمبهمات والمتعينة
قد حصلا ان صورة بعد العراء اي بعد التجرد عن الهيولى في عالم المثال باقية بلا محل وكان قبلها
اي وجد قبل الصورة المعينة الهيولى الثانية ملكية لصورة لاخرى والاوضع الحاصلة بهما
متحدان لكن قول الحكماء العظام الذي كانوا من قبله اي قبل السيد هو التركيب الانضمامي وهو
المناسب للمقام والتعليم والتعلم غرر في التشخص عين حبر مقدم مع الوجود في الاعيان
متعلق بالعينية تشخص مبتدا مؤخر ساوق للوجود في الاذهان بحسب المفهوم وهذا اعني كون التشخص
نحو الوجود مذهب كثير من الفحول منهم المعلم الثاني وصدر المتألهين س ره اي التشخص الحقيقي وهو نحو من

الوجود

من الوجود والاعارات الكو منعه لا تشخصها خارجية حقيقية امور خارجية تسماة بعوارض مشخصة
عندهم وكونها علامات في كون التشخص ليس باعتبار فرد لخصوص من كل واحد بل جا لكونها تعرّف
للشخص مع عرض عريض كعرض الامزجة فكما ان لكل مزاج طرفي افراط وتفريط للاعتدال والممتزج عنهما
واللاتهلك وبينهما حدود غير متناهية هي عرض المزاج الواحد المعين كك للاين والمتى والوضع
وبالجملة ما جعلوه مشخصا عرض عريض من اول وجود الشخص الى آخره كل واحد منها بهذا العرض من امارات
التشخص وانما لم تكن مشخصات حقيقية اذ لا تفيد ضم مهيات كلية طبيعية مثلا التشخص للذات فكما
ان مهية الانسان بذاتها لا كلية ولا جزئية كذلك مهية الاين وغيرها فلا يحصل من انضمام
كلي الى كلي جزئي ما لم تضع الوجود الحقيقي قدّمه في البين غرر في التمييز بين التميز والتشخص و
بعض اللواحق فيما اذا الكلي مثلا اي كليا آخر التحق مثل الانسان الضاحك مثلا عن الحي
التميز مفترق اذ التميز عن الانسان الغير الضاحك حاصل هنا دون التشخص اذ لا يمنع صدقه
على كثيرين تشخصه نفسية مبتدا وخبر اي كون الشيء شخصا صفة نفسية له باعتباره في نفسه وايضا
ذا اي التميز لانه له بالقياس الى المشاركات في امر عام فاذا لم يكن مشارك لم يحتج الى التميز
مع ان له تشخصا في نفسه منه اي التميز والافتراق للتميز عن التشخص ايضا انقسام التشخص بمعنى
ما به يمتنع صدق الشيء على كثيرين التشخص اما عينيا لذات التشخص بدا كالاول تع فان تشخصه
عين وجوده الذي هو عين ذاته او بدا زائدا على الذات وهو على قسمين اذ ح اما ان يكون
مكتفيا بالفاعل في فيضان التشخص عليه لامكانه الذاتي اولا فان كفى بالفاعل لا يكثر النوع واذا
مثال ذا العقول فانها فان مهيتها ليست بذواتها تشخصية لا لان مجرد امكانها الذاتي يكفي في
فيضان التشخص عليها فلا جرم نوع كل واحد منها منحصر في شخصها ودونه اي دون الاكتفاء بالفاعل
بان يكون محتاجا الى القابل الخارجي ايضا فهو ايضا على قسمين لانه اما كفت هيولى كالفلك حيث لا

بل يمكانه الذاتي اي ما له مهية لا يكتفي بالفاعل في فرضنا ان تشخص عليه بل يحتاج الى قابل هو الهيولى
ولكنه يكتف بها من المخصصات لكونه ابدا عينيا فالنوع الذي ينحصر في شخص او ما كفت الهيولى في
ذلك بل لا بد من مخصصات يلحقها حتى يقرب القابل لان نسبتها التكوينية الى استحقاق تشخص لا بد بتشخص و
مرتبة بعد مرتبة وان تعدد والنعمة الله لا تحصى فكالمو الذي يتبر والنوع لا محالة منتشر وليس كل
مع تجزئة تجوي الادراك اي التعقل والاحساس بالمرضي اي على المرضي خلافا لبعضهم حيث يقول الكلية
والجزئية يتفاوت في الادراك لا يتفاوت في المدركات لا تحتاج في ابطالها الى مؤنة
زائدة **الفريدة الثالثة في الوحدة والكثرة غرر في تعريفهما** اي تعريفهما بالتعريف الحقيقي كالوحدة لكمال ما دهما
كالوجود والوجوب بل اعم الاشياء انهما اي الوحدة اعرفها لان الاعم اعرف و سراعرفية الاعم كون
الاخص في ذلك لاعم لذاتك و وجود نفسك الا ومع الاتم حيث ان ذاتك من عالم القدس
والكلية والمحيطة قل الروح من امر ربي فالسنخية التي هي شرط الادراك متحققة فلا يقاس على ذلك و
لهذه السنخية قالوا الوحدة عند العقول اعرف والكثرة عند الخيال اكشف ثم اشرنا الى ان مرادهم
بمساوقة الوحدة والوجود ليس الترادف بل اتحادهما مع الوجود ذاتا لا في الذهن اي بحسب المفهوم
لكن الوحدة عينيه اي عين الوجود في الاعيان **غرر في تقسيم الوحدة** فان الواحد له اقسام
ملخصها ان الواحد اما حقيقي وهو ما لا يحتاج في الاتصاف بالوحدة الى الواسطة في العروض ويقال له
اخرى ما هي وصفه بحاله لا بحال متعلقه واما غير حقيقي وهو بخلافه ثم الحقيقي اما ذات له الوحدة الا
بل نفس الوحدة العينية لا مفهومه الذهني العنوان الثاني هو الواحد بالوحدة الحقة التي هي حق الوحدة
كالحق الواحد حقت كلمته والاول اما واحد بالخصوص واما واحد بالعموم والواحد بالعموم اما واحد
بالعموم بمعنى السعة الوجودية واما واحد بالعموم المفهومي وهو اما نوعي او جنسي او عرضي على مراتبها
والواحد بالخصوص اما غير منقسم من حيث الطبيعة المعروضة للوحدة ايضا واما منقسم وغير المنقسم اما مس

مفهوم الوحدة ومفهوم عدم الانقسام واما غيره والثاني اما وضعي اي مفارق والمفارق اما مفارق
محض واما متعلق بالجسم والمنقسم اما منقسم بالذات او منقسم بالعرض والواحد الغير الحقيقي اما واحد
بالنوع او بالجنس او بالكيف الى اقسامه فان اقسام الوحدة اشرنا بقولنا ووحدة اما حقيقية
ومفهومها يعلم من مفهوم الوحدة الغير الحقيقية كما سيأتي في النظم او غير حقيقية اذ ربما دار والا لهما
الحقيقية بحجة اي الى وحدة حقيقية وغير ما قسمها لمجاز ولو ان النهي اي ولو العقول عطف بيان
ثم اشرنا الى مفهومها بقولنا فالذات اي المهية في الوحدة غير الحقة قد اخذت في قسم المنقسم مفهوم
منها اعني الواحد والوحدة الحقة بخلافها اعني الواحد فيها نفس الوحدة والواحد نفس الوجود العيني
الذي لا مهية له وراء صرف ذاته وهي اي الوحدة الحقيقية ثم للخصوص وهي الواحد العددية
والعموم بحسب متعلق بالعموم الوجود كحقيقة الوجود لا بشرط والوجود المنبسط والمفهوم كالوحدة النوعية
والجنسية والعرضية وذو الخصوص العددي اي الواحد بالخصوص الذي يقال له الواحد بالعدد وانما غيرنا
السياق في النظم من تقسيم الوحدة الى تقسيم الواحد للاشارة الى عدم الفرق وان اقسامهما
بحسب اقسام الآخر بلا تفاوت منه ما كمبدأ الاعداد كان مفهوما موضوعه عدم قسمته فقط اي
الموصوف بالوحدة والوحدة لا لازم وحدة وهو مفهوم الوحدة التي هي مبدأ الاعداد وهو عدم الانقسام
فهو في المفاهيم اي الوحدة كالحقة في الحقائق ومنه اي من الواحد بالخصوص ما اي واحد الوضعي زاد
اي زاد موضوعه المفهوم الآخر وراء مفهوم الوحدة وعدم الانقسام وكان من ذوات
الاوضاع كالنقطة ومنه كالمفارق اي منه ما زاد على مفهوم عدم الانقسام شيئا لكن ولم يكن وضعيا
كالعقل والنفس ثم هذه الثلاثة مشتركة في ان موضوعها لا تقبل القسمة من حيث ذاته المعروضة
كما لا تقبلها الكل من حيث العارض الذي هو الوحدة ومنه ما اي واحد موضوعه تقبل ان تقسيما
بخلاف سوابقه من اقسام الواحد بالعدد وهو قسمان اذ قابله اي قابل الانقسام الوهمي لا الفكي فانه

مفهوم ال

فانه يعدم المقدار بالذات مقدار واحد وان يقبلها بالعرض كالجسم الطبيعي الواحد لكن وانما
كالجسم التعليمي الواحد بالعدد وما يحل في الجسم كالبياض ونحوه مما يقبل القسمة بالعرض وكذا الصورة
الواحدة بل الهيولى الواحدة فانها لم تقبل القسمة الوهمية بالعرض للمقدار نعم تقبل الفكية بذاتها
وليست هي مرادة والوحدة الغير الحقيقية اي وحدة واسطة العروض مفعول مقدم لتميس ما
لحافي زيد وعمرو فانهما واحد في الانسان وكما في الانسان والفرس فانهما واحد في الحيوان فالاول
واحد حقيقي وواسطة في العروض لوحدة زيد وعمرو وكذا الحيوان واحد حقيقي وواسطة في العروض
لوحدة الانسان والفرس فالوحدة للانسان مثلا وصف له بحاله ولزيد وعمرو وصف بحال متعلقهما
وهكذا في سائر اقسام الوحدة الغير الحقيقية وهي كالتشاكل والتساوي والتشابه والتناسب والتوازي
وحدتها ان جنسا ناظر الى التجانس ونوعا اي التماثل وقس عليهما الكم والكيف والنسبة والوضع
ولا شك مرتبة وحدة بالنوع كزيد وعمرو وغير الواحد النوعي كالانسان في مثله التميز لم يرعى
ان يختلط عليك الامر فالواحد بالجنس كالانسان والفرس غير الواحد بالجنس كالحيوان والواحد بالعرض
غير العرضي **غرر في الحمل** مهدنا ان الهوهوية التي هي الاتحاد ما وهي مقسم للحمل من العوارض
الذاتية للوحدة فهي من متعلقات الوحدة والغيرية التي هي مقسم للتقابل والتخالف والتماثل
بوجه بان تكون الغيران اما متقابلان او متخالفان او متماثلان من العوارض الذاتية للكثرة ومن
متعلقاتها فعلى الكثرة تعلقت الغيرية كذلك بالوحدة تعلقت الهوهوية هذه اي الهوهوية
هي الحمل ان قلت الهوهوية اتحاد ما فيشمل التجانس والتماثل وغيرهما من اقسام الواحد الغير الحقيقي
فلم خصصتها بالحمل قلت التعارف قد خصص الحمل بالاتحاد في الوجود والا فهو مساو للهوهوية او الاعم
النظم بهم اطلقنا جهة الوحدة والكثرة ثانيا نقول لو اتبعنا المش فالهوهوية ليست بعينها تمامها
وفيه اي في الحمل اعتبر جهتي الوحدة والكثرة **تقسيم** الحمل بالذات الاولي وصف مفهوم اتحادا مفهوما

عرفي اي متعارف ان الموضوع نفس مفهوم المحمول واتحادا ماهية لا وجودا فقط كما في الحمل الشائع لكن لا بد
ان يلاحظ نحو من التغاير كالتغاير بالاجمال والتفصيل في حمل الحد على المحدود وكملاحظة الشيء بحيث يمكن
ان يكون غيره في ذاته او يمكن ان يسلب عن نفسه وملاحظته لا كذلك بل كما هو كقولهم في مبحث
الماهية الانسان من حيث هو انسان انسان لا غير وفي مبحث الجعل ما جعل المشمش مشمشا بل اوجده
فان المشمش مشمش في ذاته اذ ثبوت الشيء لنفسه ضروري وسلبه عن نفسه محال كما قلنا فكل مفهوم
وان كان ليس ومعدوما ولا يعتبر وجوده فنفسه مفعول مقدم بالاولي من يحمل ما نافيه فقد دائما سمي ذاتيا
اذ لا يجري الا في الذاتيات واوليا لكونه اولي الصدق او الكذب وبالصناعي اي الشائع المتعارف
وبالحمل في الوجود عرفا لتعلق ان مؤكدا ان بالنون الخفيفة فمفاد هذا الحمل هو ان الموضوع والمحمول
متحدان في مقام الوجود مثل الضاحك كاتب فانهما وجودا واحد وان اختلفا مفهوما وذاتا فان احدهما
مع الاخر وجه تسميته ظاهر **تقسيم آخر** وبالمواطاة والاشتقاق على حذف المضاف
اي النطق وذلك اي الحمل المواطاة هو الهو هو وذو هو اي الحمل الاشتقاق ذو هو وسمه اي
علامته **تقسيم آخر** بتيه بالنصب على طريقة الحذف والايصال وغيرها ومركبة وبسيطة
هلية اي قضية هي مطلب هل منشعبة وتقدير البيت لن الهلية منشعبة الى الهلية البتية وغير البتية
والى هلية مركبة وبسيطة اعلم ان القضية مشتملة على عقدين عقد الوضع وعقد الحمل فاذا قلت كل
انسان ضاحك كان معناه كل شيء يصدق عليه الانسان صدق عليه الضاحك فاذا كان موضوعها
افراد محققة يصدق عليه عنوان الموضوع كان بتية واذا كان افراد موضوعها تقديرية غير محققة
كان تقديرية وغير بتية مثل كل معدوم لا يخبر عنه وكل شريك الباري ممتنع وكل اجتماع النقيضين محال
فامثال هذه القضايا في قوة شرطية غير محققة الطرفين فلا وضع مقدم فيها اي كل ما لو تقرر
وصدق عليه المعدوم المطلق ونظائره كان كذا لكن لم الصدق فانه تحقق ثبات وصدقت عليهما

هذه العنوانات والهلية البسيطة ماكان به عن السؤال بهل البسيط عن وجود شيء والهلية المركبة
ماكان به عن السؤال بهل المركب عن حالاته وفي البسيط عن الهلية الاخرين قاعدة الفرعية
بان يقول في البسيط يلزم ثبوت شيء هو الوجود لشيء هو الماهية فهو فرع ثبوت المثبت له اعني الماهية
فننقل الكلام الى هذا الثبوت فيكون فرع ثبوت آخر لها وهكذا فيلزم التسلسل وهذا لازم من ان يكون مفاد
البسيط ثبوت شيء لشيء وليس كذلك لان مفادها اي البسيطة ثبوت شيء قد ثبت لان الوجود للماهية ليس
من العوارض الخارجية والماهية ليس امرا متحققا بدون الوجود حتى يكون ثبوت شيء لشيء وهي اي القاعدة
لكون الشيء شيئا قد حوت لا لكون شيء لشيء وهذا طريقة صدر المتألهين في دفع هذا الاشكال
واما غيره فقد ضاق عليهم المجال ولم يجد والخلاصا وربما بادر باستلزام الظرف بابت القائل والمبدل
هو المحقق الدواني فقال ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت مستلزم لثبوت المثبت له اي ولو بهذا الثبوت
الثابت فالاستلزام غير مستدع لتقدم ثبوت المثبت له على الثابت كما في الفرعية او خصصت قاعدة
البسيط عقلية الاحكام من اضافة الصغار الى موضوعها مع ان الاحكام العقلية لا تخصص والمخصص هو
الامام واما القول المنسوب فهو تخصيص وقبل القائل هو السيد المدقق هذا اي هذا الاشتقاق الوجود
وهو الوجود ولو ذهنيا فهذا اي ليس للوجود فرد خارجي ولا ذهني حتى يقوم بالماهية ولو قياما ذهنيا
ويكون من باب ثبوت شيء لشيء بل مناط موجودية الشيء ان مفهوم موجود مع الشيء اي الماهية متحد
فهذا القول مع القول باصالة الوجود في اشتقاق فنحن نقول الماهية متحدة مع نحو من الوجود الحقيقي وهو
نقول متحدة مع المفهوم لا مفهوم المبدا اذ لا فرد ذهني ايضا له بل مع مفهوم الموجود وكما القول
نحن الماهية لما لم لها ما يحاذيها بانها كانت متحدة مع الوجود ولو كان شيء يحاذيها لم يكن متحدة
بل منضمة الى الوجود فالكلام من لا متحصليتها بانها نقول هو لما لم يكن للوجود فرد لا خارجا
ولا ذهنا فلا حيثية تقييدية خارجية ولا ذهنية في الماهية بل مناط الموجودية اتحاد الماهية

مع مفهوم الوجود

مع مفهوم الموجود ولكن اين البسيط من البحر بأ عزد في التقابل وانسامه قد كان في غيره
تقابل لما اشرنا اليه سابقا عرفه اصحابنا الاعاظم بامتناع جمع في محل قد ثبت من جهة ومن
توحدت هذا الفعل صفة للثلاثة اي في محل واحد من جهة واحدة في زمان واحد فبقيد وحدة المحل
دخل مثل تقابل السواد والبياض المجتمعين في الوجود في محلين وبقيد وحدة الجهة دخل مثل التقابل
الابوة والبنوة المجتمعين في زمانين وتنوين جمع عوض عن المضاف اليه اي الغيرين لان التقابل
نوع من الغيرية فخرج التماثل من التعريف لان التماثل وان كان نوعا من الغيرية لكن جهة
الاتحاد والهوهوية عليه اغلب او نقول بتكثير جمع للنوعية اي التقابل امتناع نوع اجتماع في المحل
وذلك النوع اجتماع متغايرين في الماهية اذ التقابل الوجوديان اشارة الى وجه حصر اذ هما
وجوديان واما احدهما وجودي والآخر عدمي الى آخر ما قال لو الان عقلا معا فهما متضايفان وان
لم يكن كان المتقابلان وجوديين ولم يكن احدهما معقولا بالقياس الى الآخر فهما ضدان اي
بالحقيقي صفة اي صفة الضدين بالحقيقيين مع غاية البعد بينهما كالسواد والبياض ولا معها
اي لا مع غاية البعد صفة اي الضدين المشهورين قيل ضد مشهوري كالحمرة فهم حيث ليس بينهما
غاية الخلاف هذا الكلام اذا كانا معا وجوديين وان تقابل الوجودي والعدمي فهما اي تقابل اعتبرت
فيه قابلية في موضوعه لما اشعر عدم وقنية وفي كتب الحكمة كثيرا ما يعبر عن العدم والملكة بالعدم والقنية
وهي بضم القاف وكسرها اصل المال وما يقتنى ثم اشار الى قسمي العدم والملكة بقولنا فان قرنت
اعتبرت مرسلا اي مطلقا في الوقت اي سواء كان ثمة قابلية موضوع العدم للملكة في الوقت كعدم اللحية
في الكوسج او لا في الوقت نوعا اي سواء كان ذا القابلية نوعا ومثال ضدين لقسمين ما في التنظيم
ذو جنبية الاكمه العقرب كان تقابل العدم والملكة حقيقيا فالحق به اي بتقابل العدم والملكة
مردودة وتحو امن اعدام في غير الوقت وكعمى في الاكمه وغيره مما قابليته بحسب النوع لا بحسب الشخص

من واحد من جهة واحدة وبقيد وحدة الزمان
دخل تقابل المجتمعين في زمانين

وان قبول خص بالشخص ولا يعتبر السنوع والجنس وباء في الوقت ولا يعتبر قبول في غير الوقت
فتقابل العدم والملكة للمة قد كان انتهى ثم ذكر وجه التسمية بالمشهوري فانه المعروف عند الناس
لا المعنى الاول فانه شيء يعرفه الخواص والتعميم عنهم وهو مصطلح فاطيغورياس يعني ان المتطفلين في مبحث
المقولات العشر اصطلحوا عليه تسهيلا للمتعلمين. وما تقابل وجودي وعدمي السبيل فيه ليس معتبر فهو باب
والايجاب عنهم اشتهر **الفريدة الثانية في العلة والمعلول غرر في تعريفهما والتقسيم** ان الذي
الشيء اليه استقر مطلق صدور او وجود تاما او ناقصا فعلة والشيء معلول الذي فيه الضمير عائد الى
الموصول ناقص ومنه ما استقل ومنه خارج ومنه ما داخل وقد اشر بالبيهما القبولنا فالعنصري والصوري
اما على سبيل التعداد او بحذف الى الظرف وكذا فيما بعده ونظائره كثيرة للقوام كما يطلق عليهما علل القوام
وللوجود الفاعل التمامي وما لاجله الوجود حاصل فعلة وما به اي ما السبب الوجود حاصل ففاعل ثم
للفاعل اقسام وهي بالطبع او بالقسر كلمة او فيه وفي قرينه للتنويع او بالقصد او بالجبر بالتسخير
او بالتجلي ثم بالعناية او بالرضا فادر ودايا او على الدرج ثم اشرنا الى وجه ضبط يستنبط منه
تعاريفها الحصر لان الفاعل اما ان يكون له علم بفعله او لا والثاني اما ان يلايم فعله طبعه فهو الفاعل
بالطبع او لا فهو الفاعل بالقسر والاول اما ان لا يكون فعله بارادته فهو الفاعل بالجبر او يكون فاما
ان يكون علمه بفعله مع فعله بل عينه ويكون علمه بذاته هو علمه السابق بفعله اجمالا لا غير فهو الفاعل
بالرضا او لا بل يكون علمه بفعله سابقا فاما يقترن علمه بالداعي الزائد فهو الفاعل بالقصد او لا بل يكون
نفس العلم فعليا منشأ للمعلوم فاما ان يكون ذلك العلم بالفعل زائدا على ذاته فهو الفاعل بالعناية او لا
بان يكون عين علمه بذاته الذي هو عين ذاته وذلك هو العلم الاجمالي بالفعل في عين الكشف التفصيلي فهو
الفاعل بالتجلي ويقال له العناية بالمعنى الاعم لقولنا اذ الفاعل اما مع علمه بفعله او بلا علم وهو اي الفاعل
بلا علم اما الطبعه لايم فعله او لا يلايم فعله الطبعه فذان الاولان اي بالطبع وبالقسر والفاعل

العالم بفعله

العالم بفعله ان وجود الله فعال بها متعلق العلم ذلكن فذاك بالفاعل بالرضا قصد ولئن وجود الفعل علما
للفاعل به ما وجد ولا كفى العلم بذات الفاعل عن علمه بفعله سابقا كما كان كافيا في الفاعل بالرضا
فهذا مطوي هناك بقرينة المقابلة بل علم المعلول قبل العمل فالقصد اي فاعل بالقصد اخصر بالاد القصد
معلوم ولكن ان يقرن العالم او علمه او فعله بداع زيد مع ان يكون الفاعل العالم السابق للعلم المقارن
للداعي الزائد صاحب ارادة وذو شهادة ولم يكن فعل الفاعل العالم بارادته فبجبر وقع اي فاعل
بالجبر بلا اقتران العلم بالداعي اي مع الداعي فان قد زيد على ذاته علمه السابق بفعله سابقا عليه
حال كونه علما فعليا منشأ لوجود المعلوم فسم تجليا اي الفاعل فاعل بالتجلي في علمه من صنافه المصدر
الى المفعول اي في العلم بذاته والعلم بفعله اي بفعله طويا اي علمه السابق التفصيلي بفعله منطو في علمه
بذاته انطواء العقول التفصيلية في العقل البسيط الاجمالي وهو العلم الاجمالي في عين الكشف
التفصيلي لا كما في الفاعل بالرضا لان العلم السابق بالفعل لم يكن تفصيليا بل العلم بالذات
علم اجمالي بالفعل سابق عليه واما العلم التفصيلي بالفعل وان كان بالفعل سابقا عليه كما في الفاعل بالعناية
بالمعنى الاخص لان العلم التفصيلي وان كان سابقا عليه بالعناية هناك لكنه زائد على الذات
ارادة طبع اذا ما زائدة تسخرا مبني للمفعول للغير فالفاعل التسخيري كالطبيعة المسخرة
تحت النفس مع كونها فاعلا بالطبع للجذب والدفع والاحالة ونحوها والنفس الفاعلة بالارادة
والقصد اذا لوحظ حيث ان هذه مسخرة بامر الله وملك بامر النفس بل الكل بامر الله كانتا
فاعلين بالتسخير **عرر في ان الله بجنابه تعالى اى فسا الفاني الاول تعدد اسمائه** السادس
من اقسام الفاعل عند التعديد وهو الفاعل بالتجلي ذو رواية من الصوفية او ذو سقاية للتعقل
بماء حياة المعرفة قال في القاموس روى الحديث يروي رواية وترواه بمعنى وهو راوية
للمبالغة والحبل فتله فارتوى وعلى اهله ولهم اتاهم بالماء وعلى الرحل شده وعلى البعير للا

فالعوا بل عنها من خصص وان جميع بسيط بين
بالفعل التفصيلي بفعله عند الذات الفاعل

يسقط والقوم يستغنى لهم انتهى والظاهر من كلامه ان الترديد مرصد مشترك بين الكل وهو اي
الاول تعالى لدى المشائين فاعل بالعناية لانهم قائلون بالعلم السابق على الايجاد المنشأ له وهو الصور
المرتسمة التي هي على رأيهم عوارض الذات المقدسة ولكنه تعالى عندهم اي عند المشائين الصور علمية
عوارض الالف لا على الاطلاق فاعل بالرضا لان العلم بذلك الفعل اعني صور عينية وعند الاشراقي
لكل اي لكل فعل من الموجودات الخارجية اذ الكل عنده هذه او لكل منها ومن الصور العلمية
القائمة بذواتها اعني المثل النورية وكونها عوارض ح مثل كلية القول ضعيف عنهم لتسميته باسم الذي منها
الانتزاعي اعني العلم الحصولي فاعل بالرضا هذا متعلق بالطرفين على التنازع ومتكلم كالمعتزلي
براع متعلق بكلمة اي زيد قد قال الفعل الاحديث انه معلل بالاغراض الزائدة على ذاته قصد القصد
اي هو تعالى عنده فاعل بالقصد عز في جميع اقسام الفاعل الثمانية متحققة في نفس
الانسانية بالرضا او بالتجلي اذ نوقشه فطرا اما مبني للفاعل او للمفعول ليستعمل النفس هذا
متعلق بالفعلين على التنازع وكذا القوى على احد الوجهين تنشئ النفس الصور الجزئية العلمية اما كون
النفس فاعلا بالرضا بالنسبة الى الصور فقط وبالنسبة الى القوى فلان علم النفس بها ولم يكن
نفس وجودها كان صوريا فصورها اما في النفس كما شاكلة وهي فعلتها واستعملتها جزئية ذاتا
دون ذواتها فاشتغل صورها فيها لاستعمال لا بد من العلم به ومنه الاستعمال فينتقل الكلام وهكذا
واليهم كيف يكون عالمة بذواتها وهي جسمانية وجودها للمادة واما في الآلات اخر والا لانه اخر
مع انه ينقل الكلام اليها واما كونها فاعلا بالتجلي فلانها لما كانت بسيطة جامعة لجميع شتاتها
وقواها فيعلم من ذاتها جميعها بوجود وجدانيها علما متقدما على وجوداتها المكثرة وعلمها بها
وجوداتها الفعلية وان لم يكن لها العلم بذلك العلم ومتوهم السقطة حال كون المتوهم على جذع عال
سقوط فعلا بالنسبة للمفعول فان هذا العلم التوهمي بمجرد تخيل السقوط بلا روية وتصديق بغاية

ملتفت للفعل الذي

ملتفت للفعل الذي هو السقوط وبالقصد كالنفس في فعل الكاتب نفسا وفيما بعد نسبته لعلم حال
للنفس مع ما عليها اي على النفس زيد من بواعث واغراض وبالطبع كالصحة فعل فان النفس
في مرتبة القوى الطبيعية فاعل بالطبع لكونها مضمحة في تلك صفاتها يعني لما اتصفت الروح بمراتب
اعلى فيصدر افعال الجذب والامساك والهضم وغيرها عنها على المجرى الطبيعي وبالقسر للعلل فعلت
فافادة الحرارة الغريزية الحائية مثلا فعل النفس في مقام نازل كافادة لحرارة الغريزية فيه كما
ان الحركة الصعودية من الطبيعة المقهورة وكذا الطبيعة النزولية الملازمة وبالجبر من النفس خيرة
شرا كلا لما فلينتهم حصل والنفس مع علوها المادت حيث انها آية التوحيد متعلقة باسما الحق تعالى
التنزيهية والتشبيهية لانشأ من جملة كلياتها ومظهرتها شيء من الاسماء غاية ففي دنوها ودانية
في علوها كل بحسبها انتهى الاصل المحفوظ في القوى وعموم حسب جميع المراتب نسبتها الحركة الكلية
الحركة التوسيطية الى العظيمة لا تزاد بها كل القوى قد سخرت فكانت القوى بالنسبة الى قاهرة
النفس عليها فاعلات بالتسخير تبيين به اصطلاح الالهيين بما هم الالهيون في اطلاق الفاعل
عن اصطلاح الطبيعيين فيه معطي الوجود باخراج الشيء عن الليس الى الايس مهية ووجودا او مادة وصورة
في العلم الالهي فاعل ولكن معطي التحريك الحكيم الطبيعي قائل بانه فاعل فهم يطلقون الفاعل على الذي
لم يوجد مادة الشيء ولا صورته بل انما حرك مادة موجودة عن حال الى حال والالهيون كثيرا ما
يطلقون الفاعل على هذا مثل ما يقولون النجار فاعل للسرير والنار فاعل للاحراق لكن لا
بهم الالهيون واشير اليه في الكتاب الالهي بقوله تعالى افرأيتم ما تمنون ءانتم تخلقونه ام نحن
الى القول الى اخر الايات الثلث عز في البحث عن الغاية وكل شيء في فعله غاية مفعول مقدم
مستتبع حتى فواعل هي الطبايع فاذا كانت للطبايع وهي عديمة الشعور غايات كما سنشير اليه
فكيف لا يكون المبادي عالية والشعور عين ذاتها مهية او وجودا والنفس لا يكون دائما تحب

بالاكثر وقليلها ولبر الغايات مقتضى الحكمة الالهية والعناية الربانية كما سيأتي في مبحث العلم
ان شاء الله هي العلم الفعلي بالنظام الاحسن وقد يطلق على الاحكام والاتقان في الفعل بحيث
يترتب عليه مصالح شتى كما يقولون عناية تعالى في خلق الشئ الفلاني كذا وهي بهذا المعنى من شعب
القدرة كما انها بالمعنى الاول من اعلى مراتب العلم ولما كانت الحكمة بهم يطلق على المعنى الثاني
فالعناية هنا بمعنى الاول لايصال كل ممكن لغايته وذلك منافيا مقتضى لما مر والغاية
علة فاعل اي حيث هو فاعل بماهيتها ولكن معلولة له بانيتها وهذا لحكاية بعض العلة الغائية
مقدمة على الفعل ذهنا مؤخرة عنه عينا عن بعض دفع شكوك عن الغايات فان العبث والجزاف
والطبايع والاتفاقات يظن انها بلا غايات فعلينا ان نذب اي ندفع عن
امر العبث انه دون غاية يظن ان حدث ثم شرعنا في تمهيد مقدمات اولا ودفع
ذلك ثانيا بقولنا فغاية فيما اليه الحركة وما لاجله الحركة عند مشترك فيستعمل بالمعنيين فهاهنا
كل حركة ومبدئها كان تحل لفواعل ومبادي قريب واقرب وبعيد ولكل منها حيث تحقق غاية
فغاية الحركة العاملة المباشرة للتحريك وليها اي ما اليه الحركة وربما هذا اعني ما اليه الحركة حركة
شوقية غير حاجة الغايتان كما من خير لحركة اما من الاول تردلى شجر من موضع فتخيل صورة
موضع آخر فتشتاق اليه فتحرك نحوه وينتهي حركتك اليه فنفس ما اليه الحركة غاية للشوقية
ثم وربما غايتها لا تتحد فانه الشوقية كما اذا تصورت مكانا وتحركت نحوه لتلقي صديقا
في غاية القوة وحصله مثل غاية الطبايع داما حاصله ملك القوة كانها جارية دائما مع الطبيعة
كانها قوة محركة حيوانية الحيوان المتوقع من تحريك الطبيعة حاملها ليس الا الاتصال
الى ما اليه الحركة لا الاشياء الاخر كلقاء الصديق فهو من اغراض الشوقية فلهذه القوة والطبايع
غايات شوقية غايتها مغفول مقدم ان لم تجد لها غيبا اي مقيما للشوقية وحال

من الباطل

من الباطل فعلا الباطل عند يعني اذا حركت الشوقية نحو غاية ولم يصل فيها سمي فعله باطلا بالنسبة لتنزل اليها
لا بالنسبة الى العاملة لانها صادفت غايتها وكونه باطلا بحسب الاصطلاح اي مقطوعا
عن الغاية حيث قطع طريق وصوله الى الغاية لا لانه لا غاية له اذ فرق بين كون الشيء لا غاية له
بين كونه بحيث يضربه وبين غاية مسدود حاجز كما ان قوة الشجرة تقصد الايصال الى الثمرة
فاذا اضربها البرد بسبب ذلك قسر الذي عالم الكون والفساد دار القسر فهذه القواطع للطرق من
لوازمه لا لان الشجرة خلقت بلا غاية وذو الغايتين شروع في بيان الفرق بين العبث
والجزاف والعادة والقصد الضروري في الاصطلاح بان الفعل الذي كان ذا غايتين
للمبدئية القريبة الاقرب لا بان يكون باطلا بالنسبة الى الشوقية مبتدأ خبره كان قدم عليه لفيد الحصر كان له
تخيلا وحيدا الا مع الفكر والا كان فعلا محكما مع غاية فكرية بلا شبهة فهو العبث ان
غاية لذلك الفعل بما هو للمحرك نهاية يعني يعتبر في العبث امران احدهما ان المبدأ البعيد له
يكون هو التخيل فقط بلا فكر وفي هذا الفكر شاركه اخوانه والآخر ان يتطابق الشوقية والعاملة في الغاية
بمعنى ما اليه الحركة وبهذا الفرق عنها كما قلنا ان ليس اي ليس غاية تحركه غاية لها بل لكل منهما غاية
غاية على حدة فالتخيل اما وحده مبدأ البعيد او مع طبع يكون مبدأ او مع مزاج او مع خلق فكون
مع الخلق عادي وفي اولها اي اول الشقوق وهو لئن يكون مبدأ البعيد هو التخيل وحده يسمى الفعل
بالمجازف كاللعب الكاف اسمية باللحية عادي وما بقي وهو ان المبدأ البعيد هو التخيل مع طبيع
او مزاج فبالقصد الضروري سماه مذكرا بالنون الخفيفة وهذه التي احد العبث مشتركة في عدم
تطابق الشوقية والعاملة في الغاية بمعنى منتهى الحركة بل هنا يكون غاية للعاملة وللشوقية شيء آخر كالمرض
مثال للمبدئية التخيل مع المزاج وحركة التنفس مثال المبدئية التخيل مع الطبع اذا علمت هذه فاعلم ان
كل المبادي الثلاثة في الجميع اي في جميع الصور يكتسي غايتها اما غاية العاملة فمنتهى الحركة على كل حال واما

الشوقية والتخيل فاللذيذ الخيالي الخير الحيواني فان كل فعل نفساني فلشوق ما وتخيل ما الا ان ذلك
التخيل ربما كان غير ثابت بل سريع البطلان او كان ثابتا ولكن لم يشعر به لان التخيل غير الشعور بالتخيل
لكن حيث ما ثبت مبدء فكر الاضافة فيها انه غاية كذا اصعد غاية اى غاية فكرية انتفت و الفعل
لا يجب ان يكون له غاية بالقياس الى ما ليس مبدء له فلعب الطفل انما يسمى لعبا ولهوا بالنسبة الى المبدء
الفكرى الذى هو منتف فيه واما بالنسبة الى المبادى الموجودة فيه فلا فظهر ان الامور المذكورة كلها متناهية
بغايات قال الشيخ فى الٰهيات الشفاء الدنيا انما ينشأ الشوق ما علته لا محالة اما عادة او ضجر عن هيئة
وارادة انتقال الى هيئة اخرى واما حرص من القوى المحركة والحسية على ان تجدد لها فعل تحريك او
احساس والعادة لذيذة والانتقال عن المملول لذيذ والحرص على الفعل الجديد لذيذ اعنى بحسب القوة
الحيوانية والتخيلية واللذة هى الخير الحسى والحيوانى والتخيلى بالحقيقة وهى المظنونة خيرا بحسب الخير الانسانى
فاذا كان المبدء تخيليا حسيا او حيوانيا فيكون خيره لا محالة تخيليا حيوانيا فليس اذن هذا الفعل خاليا عن خير بالنسبة الى ... وان
لم يكن خيرا حقيقيا اى بحسب العقل انتهى واما بطلان الاتفاق فقد قلنا وليس فى الوجود شئ اتفاقى
اذ كلما يحدث فهو ذاتى وهو مرتفع طولا لعلل اى الى علل بها وجوده وجب لانتهائها سلسلة العلل
الى واجب الوجود نقول الاتفاق جاء من سبب فى جاهل بارتقاء ذلك الشئ الى واجب الوجود ذو الحقيقة
بقوله الى نوع ما يؤدى الى ذلك الامر المسمى بالاتفاق كنوع حفر البئر بالنسبة الى العثور على الكنز واما بالنظر
الى الشخص فكر فان الشئ ما لم يتشخص لم يوجد وما لم يوجد لم يوجد فكلا فالاتفاق كالامكان وهو بالنظر الى
الممكن وتحليل الذهن اياه الى ماهية ووجود مضاف اليها واما بالنظر الى نفس الوجود والى الجاعل
العلة فكل ممكن محفوف بالضرورتين وهو تأخر لما طبيعيا عند ارخامى قبل صفة اخرامى الى الكلية الاسباب
والاسباب المؤدية الى الوجوب فغايته وما اليه حركته هو هذا المطلوب لكل شئ لم يطلب من صاحبه نعم الاخرام
وقطع الطريق وعدم الوصول الى الغاية وغيرها بالقياس الى مسير الانسان الكامل الذى ضل الله وملك

الاشيا لاجلها وبالنظر الى غاية فاذا قيل النبات والحيوان او الطفل المتوفى من الذين لم يبلغوا
الى الغاية وارتحلوا فانما قصد الغاية الثانية لا الاولى وهذا الترقب لهم بالنظر الى النوع و
الى المواد لا تحادها بالصور بل للكل وصول التطفلى تبعا للانسان الكامل الى الغاية الثانية ايضا
لا نهائها اخواه وان كنت ذا قلب متوقد وعلمت دوام فيض وعدم نفاد كلماته وان كلمة
الثانية ما بها لا نفاد وان الله تعالى لم يخلق الممكن عبثا وعبثا ودريت ان كل ممكن لا بد له من
العكوف على بابه ما ليس موزونا والمعض من الاشخاص من تعم بالقياس الى الحكمة الكلية فى نظام
الكل كل منتظم اشارة الى ما ذكرنا من الغاية الاولى **غرر فى العلة الصورية** وما به الشئ
فعلية صورية ولما للمعرفة الصورة والمادة فى اول الفريدة عرفنا ههنا انه اى ما به الشئ فعلية
صورية للكل وفاعل وصورة المهدى يعنى ان للصورة اعتبارين فباعتبار انها جزء المركب منها
ومن المادة علة صورية للمركب وباعتبار انها تقوم المهدى اعنى المادة علة فاعلية وصورة المهدى وهكذا
فى المادة وعلم من هنا حالها فقال اى الصورة لمعان ذكر انها منها الجسمية اى الصورة الجسمية والصورة
النوعية والشكل والهيئة مطلقا والصورة العلمية قال الشيخ فى الٰهيات الشفاء واما الصورة فنقول
قد يقال صورة لكل معنى بالفعل يصلح ان يعقل حتى يكون الجواهر المفارقة صورا بهذا المعنى وقد يقال صورة
لكل هيئة وفعل يكون فى قابل وحدانى او بالتركيب حتى يكون الحركات والاعراض صورا ويقال صورة
لما يتقوم به المادة بالفعل فلا يكون ح الجواهر العقلية والاعراض صورا ويقال صورة لما يكمل به المادة
وان لم يكن متقومة بها بالفعل مثل الصحة وما يتحرك اليها بالطبع ويقال صورة خاصة لما يحدث فى المواد
بالصناعة من الاشكال وغيرها ويقال صورة لنوع الشئ ولجنسه ولفصله ولجميع ذلك ويكون كلية الكل صورة
فى الاجزاء ايضا انتهى **غرر فى العلة المادية** حامل قوة لشئ عنصره ومادته بالمعنى الاعم منهما
حتى تشمل موضوع العرض ومتعلق النفس بوحدة شروع فى تقسيم المادة بان العنصر اما ان يكون عنصر الشئ

بوحدة او لا بل ضم ما يغايره وكل واحد منها اما مع التغير ذاتا او صفة والتغير اما ان يكون زيادة
اى بحسب الزيادة او نقصانا اى بحسب النقصان او لا مع التغير فاقسامه ثمانية فالواحد بلا تغير
كاللوح للكتابة ومع التغير في ذاته زيادة جوهرية كالمنى للحيوان حيث يزيد عليه كمالات جوهرية حتى
يبلغ الى درجة الحيوان وان كانت مع انسلاخات جوهرية ونقصانا جوهريا كالخشب للسرير
فانه ينقص بالنحت ومع التغير في صفة زيادة كالشمعة للصنم والصبى للرجل حيث يتغير العنصر فيهما في
لعروض الحركة له نحو اين او كم او غير ذلك ومع التغير نقصانا في صفة مثل الابيض للاسود حيث ينفقد
منه صفة البياض والذى بالانضمام بلا تغير مثل الخشب والحجارة للبيت ومن هذا القبيل الآحاد
للعدد والمقدمات لصورة القياس ومع التغير كالادوية للمعجون فانها تستحيل حتى تصير معجونا
كذا في الشفاء وايضا اما واحد ما اى صورة طبيعة وحل فيه اى يكون الشيء عنصر الشيء وحده كهيولى
كل فلك بناء على اختلافها بالنوع فهى لا يقبل الا صورة فلكها خاصة او جملة مع ملتهى كالعنصر
للحم والخل والدبس وغير ذلك او لا معه اى لا مع ملتهى كالهيولى الاولى للكل عرض في احكام
مشتركة بين العلل الاربع بسيطة مفعول مقدم لقوله او ما بعده معطوفات عليه
اما هو المركب وتذكير الضمير هنا وفيما بعده مراعاة للفظ ما فالفاعل البسيط كالمبدأ الاول
والمركب كعدة رجال يحركون شيئا والمادة البسيطة كالهيولى والمركبة كالعقاقير للترياق والصورة
البسيطة كصورة الماء والمركبة كصورة الانسان والغاية البسيطة كالشبع للاكل والمركبة كالتجمل
وقتل العدو للبس الحرير اما هو البعيد والقريب في الامثلة واضحة عامة او خاصة فالفاعل العام ما ينفعل
عنه كثير كالنار المحرقة لاشياء والخاص ما ينفعل عنه واحد وقس عليه المادة والصورة العامة كصورة
الكرسى مطلقا والخاصة كصورة هذا الكرسى والغاية العامة كاسهال الصفراء لشرب السكنجبين والشرب
السكنجبين والخاصة كلقاء زيد صديقه اى ص او كلية او ما هو جزئي فالفاعل الكلى ما يكون غير موز لما

من جملة الاجرام

من المتمم بل اعم كالطبيب لهذا العلاج والجزئي كهذا الطبيب لهذا العلاج او كالطبيب للعلاج
وقس عليه البواقى او ذاتية او عرضية فالفاعل بالذات هو الذى لذاته يكون مبدأ للفعل
والفاعل بالعرض مثل السقمونيا للتبريد مع كونه حارا بالطبع فان فعله بالذات ازالة الصفراء و
ازالة الصفراء حصلت البرودة فنضاف اليه وذكروا للفاعل بالعرض اقساما وان شئت فارجع الى
كتبهم والمادة بالذات ما يقبل شيئا ابتداء وبالعرض مثل ان يؤخذ القابل مع ضد المقبول فيجعل له
مثل الماء للهواء والنطفة للانسان فان الصورة المائية والنطفية ضد المقبول ولا بد ان
ان يبطل والصورة بالذات كشكل الكرسى وبالعرض كالسواد او البياض له والغاية بالذات
كالصحة للدواء وما بالعرض اصناف كثيرة مذكورة في كتبهم كما بالفعل او بالقوة والامثلة واضحة
العلة مطلقا اية من الاربع كانت در وا عرض في بعض احكام العلة الجسمانية متناهية قد تنتهى
تأثيرها ذات مدة اى علة صاحبة مادة في مدة اى زمان التأثير وعدة اى عدد التأثير وشدة
اى شدة التأثير وليست ايضا اى كما ان العلة الجسمانية والقوى الجسمانية متناهية التأثير كذلك
اثرت الا بان منفعل اى منفعلها منها بوضع خاص اقترن فالقوة النارية لا تؤثر في ماء بقدر
اينما وقعت بل اذا حصل بينها وضع خاص ومحاذاة خاصة والشمس لا تضيء الارض كيفما اتفقت بل تقابلها
خاصة او ما في حكمها ولم نشر الى دليل المسئلتين مع طول ذيله في الاولى اذ مقتضى ثبوت الحركة الجوهرية
في القوى والطبائع كل قوة تنتهى الى قوى كل واحد منها محفوفة بالعدمين محدودة ذاتا واثرا والاشتراط
الوضع اتم سهل اليس لا يتصور ان تحتاج القوة الى المادة في الايجاد الا لتم احتياجها اليها
في الايجاد لتوقف الايجاد على الوجود والاحتياج الى المادة في الايجاد ليحصل بها للقوة وضع مع منفعلها
والا لم تكن محتاجة الى المادة في الايجاد فلم تكن محتاجة اليها لان الغنى في الفعل غنى الذات فلزم
كونها مفارقة وقد فرضناها ذات المادة هذا خلف فتصور ان القوة جسمانية ذات مادة تأثيرها

الى المطلب **عزيز في احكام مشتركة بين العلة والمعلول** منها ان شرائط مفعول مقدم
التأثير ما لجمع بالجزم لان كل ما شرطه تجب معلوله فلا يجوز تخلف المعلول عن العلة التامة وهذا اوضح
بعد تصور العلة التامة فلذا لم يشر الا دليله دون المعد ففيه يقع التخلف لو وقف ومنها
ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الواحد لا يصدر الا عن الواحد مصدر وذلك ليس مصدرا
لذا معنى اي ذاتا فان كل علة لا بد ان يكون لها خصوصية بحسبها يصدر عنها المعلول المعين كما ان
للنار خصوصية بالنسبة الى الحرارة وهي الصورة النوعية النارية وللماء خصوصية بالنسبة الى البرودة
فذلك وذا فيما نحن فيه كالنور والظلمة كل يقتضي خصوصية في العلة بحسب صدوره واذا تحقق
في البسيط وصدق عليه هذان المفهومان اعني مصدر ذاك ومصدر ذا فلا اقتضى في ذلك البسيط
ما بحذاء اي الخصوصية اي جهة فيتركب ذلك البسيط واذا احكمت هذا البيان فلا يحتاج الى البيانات
الطويلة الذيل وتقدر ان تدفع الشبهات المخدرة التي في هذا المقام ثم ان لذلك الكلام اعني
قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بطنا لو تفطن الجمهور به لم يسلوا عن اغمادهم سيوف الاعتراضات
عليهم منها انه يلزم من هذه القاعدة التفويض اذ من جزئياته ان الواحد الحقيقي اوجد العقل فحسب
وفوض على زعمهم امر الاشياء اليه ولكن انهذا الا اكاذيب افتروه عليهم بل مغزى مرادهم ليس الا ما اشار
اليه بقوله وما امرنا الا واحدة وذلك الامر هو الوجود المنبسط الذي لا يتكثر الا بتكثر الموضوعات
ومعلوم انه كلمة محتوية على كل الكلمات وصدوره صدور كل الموجودات ولو كان المراد العقل في العقل الاول
مشتمل على كل العقول بل كل الفعليات ولذا قالوا في التحقيق لا مؤثر للوجود الا الله ولكن في مقام صدور
الموجودات عنه بالترتيب والنظام لم يهملوا اعتبارات السنخية وبينوا ان اول ما در عن الواحد
بالوحدة الحقة الحقيقية لا بد ان يكون واحدا بالوحدة الحقة ولكن ظلية لا الواحد بالوحدة العددية
المحدودة فاتحد المعلول حيث اتحدت العلة كذلك وحدته اي وحدة المعلول تتبع وحدة العلة

ظاهرة وحدة

بكثرات واحدة فلا يجوز توارد علتين مستقلتين لمعلول واحد شخصي اجتماعا وتبادلا
لما ذكرنا من اشتراط الخصوصية الخاصة في العلية فاذا كان المعلول المعين مستدعيا لخصوصية
بعينها فهي القدر المشترك في العلل بكثرات واحدة ومنها قولنا منهما التضايف وهو ظاهر
ومنها انه يبطل ضرورة الدور في العلية والمعلولية فلا حاجة الى البرهان كذا التسلسل في العلية والمعلولية
يبطله ما في المطولات من الكتب العقلية نحو دليل التطبيق وهو انه لو وجدت سلسلة غير متناهية
ننقص من طرفها المتناهي شيئا فيحصل جملتان احديهما تبتدئ من المفروض جزءا اخيرا والاخرى
مما قبله ثم نطبق بينهما فان وقع كل جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وان لم يقع فيكون
جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من الناقصة فتنقطع الناقصة والتامة لا تزيد عليها الا
بمتناه فيلزم تناهيهما ضرورة ان الزائد على المتناهي بمتناه متناه ودليل الحيثيات وهو انه
لو ترتب حيثيات وامور غير متناهية فما بين المعلول الاخير والجزء الاخير وكل حيثية
وبين حيثية اخرى اية حيثية كانت من السلسلة متناه لكونه محصورا بين حاصرين فالكل ايضا
متناه وقالوا هذا حكم حدسي يحكم به العقل المقدس وليس من قبيل الحكم على الكل بما حكم به على كل واحد
كان يقال كل جزء من هذا الذراع دون الذراع فالكل ايضا دون الذراع بل من قبيل ان يقال
اذا كان ما بين نقطة طرف المقدار المفروض واية نقطة فرضت على الاستيعاب لا يزيد على
الذراع فهذا المقدار لا يزيد على الذراع واما قول صاحب الشوارق ره ما بين كذا وكذا
دون الذراع فهذا المقدار المفروض دون الذراع فالظاهر انه سهو فان المفروض لعله ذراع فكيف
يكون دونه والسيد الداماد قدس سره في تعبه لم تكيف يكون الحكم حدسيا فالقانون الضابط
ان الحكم المستوعب لسوى الكل واحدا واحدا اذا صح على جميع تقادير الوجود للكل من الاحاد مطلقا
منفردا كان عن غيره او ملحوظا على الاجتماع كان منسحبا على المجموع لا محالة من غير ريب وان اختفى

بكل واحد واحد بشرط الانفراد كان حكم الجملة غير حكم الآحاد فشتى فالاول كالحكم بالامكان
على كل ممكن والثاني كالحكم على كل انسان باشباع رغيف اياه ومن دليل الوسط والطرف وهو
الذي قرره الشيخ في الالهيات الشفاء محصله ان كلما هو معلول وعلة معا فهو وسط بين الطرفين
بالضرورة فلو تسلسلت العلل الى غير النهاية لكانت السلسلة الغير المتناهية بتمامها علة ومعلولا اما انها
علة فلانها علة للمعلول الاخير واما انها معلولة فلاحتياجها الى الآحاد وقد ثبت ان كلما هو معلول
وعلة فهو وسط فيكون السلسلة الغير المتناهية وسطا بلا طرف وهو محال فلابد ان ينتهي الى علة محضة
ومن دليل الترتب وهو ان كل سلسلة من علل ومعلولات مترتبة تحقيقية يجب اذا فرض انتفاء
واحد منها ان يستوجب انتفاء ما بعده فاذن كل سلسلة يستوعبها المعلولية على الترتيب يجب ان يكون
فيها علة اولى والا لانتفت جملة مراتب السلسلة لان هذا خاصية المعلولية والمعلولية مستوعبة
اياها ومن دليل التضايف وهو انه لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية لزم زيادة
المعلول على عدد العلة وهو باطل ضرورة تكافؤ العلية والمعلولية بيان الملازمة ان كل علة في السلسلة
فهي معلولة على ما هو المفروض وليس كلما هو معلول فيها فهو علة كالمعلول الاخير ومن دليل مسمى بالاسد
الاخصر ذكره الفارابي وهو انه اذا كان ما من واحد من آحاد السلسلة الغير المتناهية الا وهو
كالواحد في انه ليس يوجد الا ويوجد آخر وراءها من قبل كانت الآحاد اللامتناهية بأسرها يصدق
عليها انه لا يدخل في الوجود ما لم يكن شيء من ورائها موجودا من قبل فاذن بديهة العقل تحكم بانه لم يوجد
في تلك السلسلة شيء لم يوجد شيء قبله لا يوجد شيء بعده وغيرها مما هو مذكور في المطولات فاعرفها
اي بهذه المذكورات وغيرها تستبصر **المقصد الثاني في الجوهر والعرض وفيه فرائد الفريدة الاولى**
في تقسيم الجوهر وذكر اقسامه الجوهر هو الماهية المحصلة اي لا الاعتبارية التي اذا وجدت في الاعيان
لا موضوع له وحد العقول الجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في الموضوع فهو جوهر كان

محل جوهر

محل جوهر فهو الهيولى او جوهر حال به اي في جوهر فهو من صور اي من الصورتين الجسمية والنوعية
فالجمع منطقي وجوهر ليس هذا ذاك وهذا اي جوهر ليس محلا للجوهر ولا حالا في جوهر ان منهما اي من
الجوهرين الحال والمحل تركب فهو جسم او هذا اي دونه اي جوهر ليس محلا للجوهر ولا في جوهر ولا كان
بدون التركب منهما فهو مفارق نفس اذا التعلق تصيبه للصانع جسما او اله وان لم يتعلق بالجسم
فهو عقل المفارق مرفوع على القطع من النعتية كما في قوله قالوا بل الكل نمرة لمرة الذي جمع مالا
وعدده ويمكن ان يتعلق بدونه اي ودونه هو المفارق ثم لان لا فيه مباحث طويلة الذيل
عقدنا لذكرها فرائد عليحده للعقل في الالهيات وللباقي في الطبيعيات **الثانية في رسم**
العرض وذكر اقسامه العرض ما اي ممكن كونه في غيره هو الكون في موضوعه لانه اما كونه
في نفسه فلا استقلال ماهية في العقل واما كون هذا الكون عين الكون في الغير وكونه كونا رابطيا
فبملاحظة حاله في الخارج لانه امر ناعت لم يكن بحيث يكون له استقلال ثم يطرء عليه الاضافة
الى الموضوع بل الاضافة عين وجوده وان لم يكن عين ماهيته الا في مقولة الاضافة ومع
ذلك لم يكن وجود العرض من مقولة الاضافة اذ ليس كل تعلق واضافة اضافة مقولية بل
التعلق في الماهيات الذي ان كل وجود عين التعلق بالمبدأ وليس اضافة مقولية وللمبدأ
اضافة اشراقية على جميع ما سواه وليست مقولية كم وكيف ووضع واين وله وهو اسم آخر
لمقولة الملك والجدة ومتى وفعل ومضاف وانفعال تنتهي اجناسه القصوى لدى العلم فكان
تسعة وبالثلث اي بالمقولات الثلث وهي الكم والكيف والنسبة وهي شاملة للسبعة التي جعل
ارسطو واتباعه كل واحد منها جنسا عاليا او بالاربع وهي هذه الثلثة والحركة فمن الاول
لصاحب البصائر والثاني لشيخ الاشراق **الثالثة في البحث عن اقسام العرض وفي الكم**
الكم ما بالذات فخرج ما يقبل القسمة بالعرض قسمة وهمية قبل فمنه اي من الكم ما هو متصل كم

ما هو منفصل بذاته بمعنى صاحب الاتصال يشهد له معان آخر في مواضع آخر قد قصد ايضا اي كم قبل غير
قبول القسمة حد مشترك بدا والحد المشترك ما يكون نسبته الى الجزئين نسبة واحدة بمعنى انه ان
اعتبر بداية لاحد الجزئين امكن ان يعتبر بداية للآخر وان اعتبر نهاية لاحدهما يمكن ان يعتبر نهاية
للآخر كالنقطة في جزئي الخط والخط في جزئي السطح والسطح في جزئي الجسم والآن في جزئي الزمان بخلاف
المنفصل اذ تجزئته اذا قسمتها الى ثلثة وثلثين لم تجد فيها حدا مشتركا والا فان كان واحدا منها
كان الباقي اربعا وان كان واحدا من خارج كانت الجملة ستة وكلاهما خلاف ما فرضنا وهو المنفصل
يكون الاعداد فقط واول وهو المتصل جسم تعليمي اي الكمية السارية في الجهات الثلث للجسم الطبيعي
وسطح ثم خط فذاك المنقسم اليه الثلثة ذو الترصيف اي الاتصال والانضمام كما يقال رص صفوف
في الصف اي تلاصقوا ورجل مرصف الاسنان اي متقاربها والثبات اي هذه الثلثة كم
متصل قار ثم الزمان المنقضي الذات اي هو كون تجدد كل جزء منه بحو الانقضاء وكونه بحو الانصرام
لا ثبات له بوجه من الوجوه فالزمان كم متصل غير قار الذات وليس كم قابل الضدية كالجوهر فان
المتصل بعض انواعه يعرض لبعض فان الخط عارض للسطح مثلا والمنفصل بعض انواعه مقوم للبعض والعروض
والتقويم منافيان للضدية وايضا الاتحاد في الموضوع شرط الضدية بين شيئين وهو منتف في الانواع
اي انواع الكم الجنسي في ضمن المتصل القار وتسمية الموجود تعليميا لم يبال بارجاع الضمير الى مطلق الكم وقد نسبه تعليمية
بان تؤخذ كل من المقادير لا بشرط شيء اي من غير التفات الى شيء من المواد واحوالها فيكون جسما تعليميا
وسطحا تعليميا وخطا تعليميا لان العلوم التعليمية تبحث عنها كذلك وسميت تلك العلوم تعليمية لانهم كانوا
يبتدئون بها في التعليم وخصص اي الكم بثلثة احكام وجود ما يعده اي شيء يفنيه فالكم المنفصل يعده
الواحد وهو عاد جميع انواعه مع انه قد يعد بعضها بعضا والمتصل قابل للتجزئة فهو قابل للتعديد والعد بالواحد
الواحد فهو عاد له كما التساوي خصه وضده اي ضد التساوي خصه وهو اللامساواة واطلاق الضد عليه

كونه عدميا باصطلاح المنطقيين لانهم لا يشترطون في الضدين كونهما وجوديين ولذا سمي التسلخ
التناسب السابق عند الحكماء ضدية الكلية وكذا في بعض العلوم الحكمية كالنهاية واللانهاية في الجسم اي
للانهاية ماخوذة على سبيل عدم الملكة لا السلب المطلق فانه ليس من خواصه فهذا الثلثة مع قبول القسمة
الذي عرف الكم من خواصه وانما تعرض لغيره بتوسطه فادرجناها اولا في الدراية

غرر في الكيف

الكيف ما قر من الهيئات اي هيئة قارة فخرج الحركة ولا ان يفعل وان ينفعل لم ينتسب فخرج الاعراض
النسبية ولم يقسم عطف على مدخول لم بالذات فخرج الكم وهو الاربعة قد انقسم احدها ما اختص
بالنفس وتسمى الكيفيات النفسانية كالعلم والارادة والقدرة والجبن والشجاعة ونظائرها وثانيها ما اختص
بالكم وتسمى الكيفيات المختصة بالكميات كالاستقامة والانحناء والشكل ونحوها مما اختص بالكم المتصل وكالزوجية
والفردية ونحوها مما اختص بالكم المنفصل وثالثها هو القوة واللاقوة وتسمى الكيفيات الاستعدادية
الاستعداد الشديد الى جانب الانفعال كاللين والممراضية ونحوهما وهو المسمى باللاقوة والاستعداد
الشديد الى جانب اللاانفعال كالصلابة والمصحاحية ونحوهما وهو المسمى بالقوة ورابعها كيف محسوس
بخمس قوة ظاهرة من الكيفيات الملموسة كالكيفيات الفعلية والانفعالية التي هي اوائل الملموسات
ونحوها والمذوقة كالطعوم البسيطة التسعة ونحوها والمشمومة كالروائح الطيبة والمنتنة والمسموعة كالاصوات
والمبصرة كالاضواء والالوان من بيان الكيف المحسوس انفعالي وانفعال الكيفيات المحسوسات ان
كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها ولكونها بخصوصها
او بعمومها تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات
لانها لسرعة زوالها شديدة الشبه بان ينفعل فهي وان كانت مشاركة للقسم الاول في وجه التسمية
لكن حاول التفرقة بين القسمين فنقص من الاسم شيئا تنبيها على قصور فيه هو عدم ثباته وقد اشير الى
مفهوميهما المذكورين بقولنا كالملكات اي عرفهما جملة معترضة بين المعطوف عليه والمعطوف والحال اي منها

ان الكيف الانفعالي كالملكة والكيف المسمى بالانفعال كالحال فالاول اي الانفعالي هو الراسخ كالملكة
لا الثاني اذ اي الانفعال فهو ليس براسخ كالحال اقتفى الاقتباس الاصطلاحية بينهما اي بالانفعالي
والانفعال الجسم خص وتبين اي بالملكات والحالات النفس خص وتحاصل ان كلا من هذين مع
كل من هاتين مناسب في الرسوخ وعدمه الا ان موضوع هذين هو الجسم فكان هذين ملكة وحال الجسم
بخلاف هاتين فان موضوعهما النفس **غرر في العلم** انه وان لم اشبع الكلام في الكيفيات
بل في سائر المقولات العرضية الا ان العلم لما كان اجل الكيفيات كان ينبغي بسط من الكلام
علم وان بدت له مراتب اذ بعضه جواهر ثم بعضها جواهر ذهنية فان كليات الجواهر جواهر ذهنية
وبعضها جواهر خارجية مجردة نفسية ومجردة عقلية كعلم العقل والنفس بذاتيهما بل بعضه اعني العلم
واجب وهو علم واجب الوجود بالذات بذاته فانه عين ذاته فبعضه يعني بلا ملاحظة تلك المراتب
من العلم ليس العلم كيفية فهو اجل من ان يبحث عنه في باب الكيف الا ان بعضه كيفية نفسانية بل
بعضه الا ومنها معنى مصدري انتزاعي فهنا الحاجة بالذكر من تلك الاكياس ان في جنسه
اي جنس العلم اقوال بل هو كيف كما هو المشهور او اضافة كما قال الفخر الرازي وانفعال كما قال البعض ثم تحقيقه
في تحقيقه بعد ما شككت علم اذ بدت له مرتب ان متعلق بالدراية هنا انقسم العقلنا اي في عقلنا رسم
فحصول الاثر في ذاتنا عند علمنا بشيء واضح فلا يكون امرا انتزاعيا فيمنا الانفعال والخروج من النقص الى
الكمال ام من القوة الى الفعل من مرسوم اي المعلوم بالذات الذي وجوده في نفسه هو وجوده للمدرك
اي المرسوم مضافة الى المعلوم بالعرض فتخرج اي اذا علمت ذلك فتعلم انه تخرج النسبة والانفعال عما اي عن المرسوم
الذي له علما وكيفا فالواو اي عما قالوا انه كيف بالذات فالقول بانه اضافة او انفعال من باب الاشتباه ما
بالعرض بما بالذات ومن تلك الاشكال تقسيمه وهو حصولي كذا حضوري في الذات اي العلم بالذات ما اي
ليس الحضوري اي العلم الحضوري بالحصول مثلا فالمثال انهم فانهم حصروه علم كل عالم بذاته وحضور العلم بالغير

بالحصول

بالحصول حتى انهم ردوا ان علمه تعالى بالغير قبل الايجاد حصولي ارتسامي وليس كما بل الحضوري ثابت
في العلم بالمعلول الحضوري علمنا الحصولي ان كانت الكاف تمثيلية كان المراد بالصور ما هي كالحيات
بنا وعلى ان العلم بها بالانشاء والفعالية وان كانت تشبيهية كان المراد تشبيه الفعل بالقبول بناء
على الحلول بانه اذا كان علم النفس بهذه الصور وهي مجعولة ومكتسبة لها وللنسبة المقبول الى القابل
بالامكان حضوريا كان علم العلة بالمعلول حضوريا بطريق اولى لان نسبة المعلول الى الفاعل بالوجوب ولا ستما
الفاعل الذي هو المخرج للمعلول من الليس المحض الى الايس ومعطي الكمال الليس فاقدله ولا شد من حلول
وجوده وسعة نوره فانه حاضر الصورة بكون ذرية لانكشافه عليه فالاول اي الحصولي تعريفه صورة
شيء حاصلة للشيء والثاني اي الحضوري تعريفه حضور الشيء بنفسه اي الشيء ولهذا قالوا العلم الحضوري
هو العلم الذي هو عين المعلوم الخارجي والعلم تفصيلي واجمالي فالاول هو العلم بالاشياء المتعددة
بصور متمايزة منفصلا بعضها عن بعض والثاني ان لم يعلم تلك الاشياء بصورة وحدة لم تفصل بعضها
عن بعض فاذا سئلت عن عدة مسائل امكنتها من قبل فانك تجد جواب الكل حاضرا لكنه حالة بسيطة
هي خلاقة للتفاصيل فهذا العلم الواحد البسيط بالاجوبة اجمالي واذا شرعت في التفصيل مرتبا فيجاب
فانك لا حضرت الاجوبة في ذهنك بصور متعددة فهذا هو العلم التفصيلي كذا ذكره قسمة اخرى هي
انه فعلي او انفعالي ثم ان فعليته اي فعلي العلم ما هو سبب المعلوم كما مر والانفعالي من المرسوم كلية من
مبانيه ولئن لم نقل هو المرسوم مراعاة للروي فانه مكسور في المصراع الاول والجار والمجرور خبر في العقل
بعد ما في الاعيان حصل كان المعلوم سببه وكان السببية والمسببية متعاكسان فيهما وفي اول
وهو انفعالي يحصل ما في الاعيان فيما يعقل **غرر في الاعراض النسبية فمنها الاين والمتى** بجعل
من كون الشيء في المكان اين فحيث قلنا هيئة اشرنا الى انه هيئة خاصة وكون ما وليس مجرد
نسبة الشيء الى المكان وكذا نظائره ومتى هو الهيئة الحاصلة من كون الشيء في الزمان اعم من كونه

فی حد منه وهو الاین کالوصولات والمماسات وغیرهما من الاینیات ولذا السبیل عنهما بمتی ثم کونه
فیه زعم بعضهم من کونه فیه علی وجه الانطباق کما فی الحرکة القطعیة او لا علی وجهه کما فی الحرکة التوسطیة ومنها الجدة
هیئة تحصل الاجل ما یحیط فیکون لصاحب الهیئة لا ذی ملابسة ویمکن کون ما مصدریة بالشیء مدة حالکون
تلک الهیئة منتقلة ای ینتقل المحیط بنقله ای ینتقل الشیء مقیدة کما فی الحد بنسبة الشیء الی المحیط به
ینتقل بانتقاله وبهذا یفترق عن الاین لانه لا ینتقل المحیط بانتقال المحاط هناک وذلک حاصل من التامة
وغیرها فیشمل التعمم والتنعل کالتقمص والتجلبب ومنها الوضع الوضع هیئة للشیء حاصلا من نسبتین معا
من نسبة الاجزاء ای اجزاء الشیء بعضها الی البعض ومن نسبتها ای نسبة الاجزاء الخارج ای الامور الخارج عن
ذلک الشیء سواء کان فی داخله او خارجه کالقیام والقعود والاستلقاء والانبطاح وغیرها فالقیام
مثلا هیئة فی الانسان بحسب نسبة فیما بین اجزائه وبحسب کون رأسه من فوق ورجله من تحت ثم الوضع
للکون ای لکون الشیء بالحس مشارا الیه قد یجیء فالنقطة ذات وضع بهذا المعنی دون الوحدة ومنها
الفعل والانفعال تأثیرا ابدا تدرجا کتسخین المسخن ما دام یسخن تأثرا کذلک ای تدرجا هو الانفعال
کالتسخن المتسخن ما دام یتسخن وحیث اعتبر التدرج فیهما خرج التأثیر والتأثر الابداعیان کالاخراج
الواجب تعالی العقل من اللیس الی الایس وقبوله بمجرد الامکان الذاتی الوجود منه تعالی ومنها المضاف
ان المضاف نسبة تکرر قال الشیخ فی قاطیغوریاس الشفا فی معنی التکرر هو ان یکون النظر لا فی
النسبة فقط بل بزیادة اعتبار النظر الی ان الشیء نسبة من حیث له نسبة والا المنسوب الیه کان
السقف له نسبة الی الحائط فاذا نظرت الی السقف من حیثیة النسبة التی له فکان مستقرا علی الحائط لم تنظر
من حیث هو مستقر علیه فعلاقة السقف بالحائط من حیث الحائط حامل النسبة ومن حیث ما هذا الحائط
الیه بالاستقرار علیه والسقف نفسه منسوب فهی اضافة هذا معنی ما یقولون ان النسبة تکون لطرف واحد
والاضافة تکون للطرفین انتهی منه ای من المضاف ما هو الحقیقی وهو نفس الاضافة ومنه ما یسمی ذی مضاف

مشهوری

مشهوری وهو ما یعرضه الاضافة وفی المضاف الانعکاس قد لزم فالاب اب للابن والابن
ابن للاب التکافؤ فعلا وقوة حتم ای اذا کان احد المضافین بالفعل فالمضاف الآخر بالفعل
او بالقوة فبالقوة اختلف المضاف ای ذات کل ای من الاضافة ما هی مختلفة الاطراف کالابوة والبنوة
والعلیة والمعلولیة ومنها ما هی متشابهة الاطراف کالاخوة والاخوة والقرب والقرب وبعرض المضاف فی
الجمیع ای جمیع الاشیاء فلا شیء خالیا عن اضافة بل اضافات ولا اقل من علیة او معلولیة ومن مماثلة
او مماثلة او مقابلة حتی الله تعالی شأنه اذ له صفات اضافیة کالخالقیة والمبدئیة والرازقیة وما لها
ای هذه المفاهیم العنوانیة والاضافة تعالی اشراقیة لمجده علی صفاته ونسبح باسمائه المقصد الثالث فی
الالهیات بالمعنی الاخص وفیه فرائد الفریدة الاولی فی احکام ذات الواجب بعز شأنه
عز فی اثباته تعالی ولا اثبات صفاته هنا فهو استطرادی ولما کان مطلب ما الشارحة مقدما علی
مطلب هل البسیطة قلنا ما ذاته بذاته لذاته قولهم بذاته ولذاته کالظرف والمجرور اذا افترقا اجتمعا
واذا اجتمعا افترقا فالمراد بالاول نفی الحیثیة التقییدیة کما فی موجودیة الماهیة الامکانیة وبالثانی نفی
الحیثیة التعلیلیة کما فی موجودیة الموجودات الخاصة الامکانیة او المراد باحدهما نفی الواسطة فی العروض
کما فی وساطة الوجود الخاص فی تحقق الماهیة وبالآخر نفی الواسطة فی الثبوت کما فی وساطة وجود الحق فی تحقق وجود
الخاص الامکانی والواسطة فی العروض لیس یکون منشأ للاتصاف ذی الواسطة بالشیء ولیس بالعرض کوساطة
حرکة السفینة لحرکة جالسها والواسطة فی الثبوت ان یکون منشأ للاتصاف بشیء بالذات وهی قسمان
احدهما ان یکون نفسه متصفا به کالنار الواسطة لحرارة الماء وثانیهما ان لا یکون کالشمس الواسطة لها
او للاسوداد وجه القصار والبیاض الثوب موجود ومستحق لحمل مفهومه هو حق اللاصق من قبیل وصف
الشیء لا متعلقه کالحسن وجهه لان الروی فی المصراع الاول بالکسر اذ اشترطه الوجود المراد
به حقیقة الوجود الذی ثبت اصالته وانه حقیقة کل ذی حقیقة کان وجوبا فهو المراد ومع الامکان بمعنی الفقر

والتعلق بالغير لا بمعنى سلب ضرورة الوجود والعدم لان ثبوت الوجود لنفسه ضروري ولا بمعنى تساوي
نسبة الوجود والعدم لان نسبة الشيء الى نفسه ليست كنسبة نقيضه اليه لان الاولى مكيفة بالوجوب و
الثانية بالامتناع فقد استلزمه على سبيل الخلف لان تلك الحقيقة لا ثاني لها حتى يتعلق به وتفتقر اليه
بل كلما فرضته ثانيا لها فهو هي لا غيرها والعدم والمهية جانبها معلومة او على سبيل الاستقامة بان يكون
المراد بالوجود مرتبة من تلك الحقيقة فاذا كان هذه المرتبة مفتقرة الى الغير استلزم الغني بالذات
دفعا للدور والتسلسل والاول اولى واشرف خصوصا فيما اي على الوجود كلما من الصفات
ليس ممتنع اي ممكن بالامكان العام وبلا لزوم محذور على الكون اي الوجود وقع حاصله ان قس
على الصفات الكمالية فقل اذا كان حقيقة العلم مثلا واجبة فهو لا يستلزمه كما قال المعلم الثاني
يجب ان يكون في الحيوة حيوة بالذات وفي الارادة ارادة بالذات وفي الاختيار اختيار
بالذات حتى يكون هذه في شيء لا بالذات وانما عبرنا عن الصفات الكمالية بذلك للاشارة
الى معيار المعرفة الكمال وهو كلما يمكن بالامكان العام للوجود ولا يستلزم عروضه للوجود تخصص استعداد كالعلم
لا كالسواد فكلما هو كك يجب اثباته للواجب ولما كان لقائل ان يقول فيلزم تكثر الواجب بالذات
دفعناه بانه ارجعن وحدتها اي الصفات جمعا تاكيد في الذات والمصداق فالتكثر فيما اي في مفاهيم
انتزاعها من وجود الا في وجودا وانتزاع مفاهيم كثيرة من ذات واحدة سائغ لا يثلم به وحدتها و
لما فرغنا من طريقة الالهيين بل المتالهين في اثبات الحق على صفاته تعرضنا لطريقة غيرهم فقلنا ثم
الحكيم الطبيعي الناظر في الجسم بما هو واقع في التغير وهو موضوع علمه طرق الحركة الاضافية بانه ينفذ
للحق تعالى اي لاثباته سبيلا سلكه فربما سلك طريق الحركة نفسها بان الحركة لا بد لها محرك والمحرك لا محالة
ينتهي الى محرك غير متحرك اصلا دفعا للدور والتسلسل وربما سلك طريق حركة الافلاك بانها ليست طبيعية بل نفسانية
فهي لها نية شهوية او غضبية لبراءتها عنهما ولا لايصال نفع الى ما دونها اذ لا وقع لها عندها ولا لبعضها

لبعض والالهية

لبعض والالهية عدد الاجسام الا صدفيجب ان يكون غايتها امرا غير جسماني اما واجب او منتهية
اليه وربما يسلك طريق حركة النفس بانها في اول الامر بالقوة فخروجها من القوة الى الفعل لا بد لها
من مخرج فاعلا وهو اما الواجب او منتهية اليه وكذا لا بد لها من مخرج غائي فان المتحرك طلب ولا بد للطلب
له من مطلوب وكل مطلوب يشاء له النفس لا تقف عنده ولا تطمئن دونه حتى تقف على باب الله وترد
على جنابه فلا بد ان ينتهي المطلب الى مطلوب تطمئن القلوب واما من في طريق حدوث العالم الاثبات
صانعه فقد انتهج من المتكلمين فانه من منهج الصدق خرج لان مناط الحاجة الى العلة هو الامكان فقط لا الحدوث
ولا الامكان بشرط الحدوث **عقد في توحيده** صرف الوجود مفعول مقدم والمراد به الوجود
بشرط لا وهو الواجب تعالى كثرة لم تعرضا مؤكدا اما لكون الحقيقة لانه اي صرف الوجود اما التوحيد مفعول
اقتضى فهو المطلوب والا اي وان لم يقتض الوحدة فلا يخ اما ان تقتضي الكثرة او لا تقتضي الوحدة ولا
للكثرة فعلى الاول واحد ما نائيه حصلا اذ ذلك الواحد على طباع ذلك الكثير برمته والمفروض ان هذا
السنخ يقتضي الكثرة فلم يوجد فيه كثير لان الكثير مبدئه الواحد فاذا الكثرة بمثابة البطلان وعلى الثاني كان
كل واحد من الكثرة والوحدة عرضيا له فيلزم ما اشرنا اليه بقولنا او كان صرف الوجود الذي هو الواجب
في وحدته معللا بالغير **برهان آخر** تركب ايضم عراه اي عرض صرف الوجود ان يوجد كل ان كان
صرف الوجود الذي هو الواجب متعددا لما اي تركب مما به امتياز وما به الاتحاد لان وجوب الوجود
مشترك بينهما وما به الاشتراك الذاتي يستدعي ما به الامتياز الذاتي فهذا هو التركيب **عقد**
في ذكر شبهة ابن كمونة ودفعها هويتان بتمام الذات قد خالفتا لا بعضها حتى يلزم التركب
ولا بامر زائد حتى يكون الواجب في هويته معللا ويكون وجوب الوجود ماهية نوعية لابن الكمونة
استند اي هذا الكلام اليه استند وعبارته هكذا لم لا يجوز ان يكون هويتان بسيطتان مجهولتا
الكنه مختلفتان بتمام الماهية يكون كل منهما واجب الوجود بذاته ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعا منهما

مقول عليهما قوله عرضيا وما يقع في دفعها انه يكون ح وجوب الوجود عرضيا معللا فلم يكن شيء منها واجب الوجود بما هو واجب الوجود بل شيء واجب الوجود وقد ابطلوه فهو مدفوع بان لزوم ذلك لو كان وجوب الوجود عرضيا بمعنى المحمول بالضميمة ومن عوارض الوجود وليس كذلك بل العرضي بمعنى الخارج المحمول ومن عوارض المهية كالشيئية فانها عرضية للاشياء اى خارجة مع انها تنتزع عن نفس ذواتها فهي منتزعة من مرتبة ذواتها ولهذا جمع في كلامه بين العرضية وبين الذاتية حيث قال كل واحد منهما واجب الوجود بذاته فالمراد بالعرضية ما عرفت وبالذاتية الذاتي في باب البرهان لا الذاتي في باب ايساغوجي فدفع هذا ايراد دفع شبهة بان طبيعة مفهوما واحدا ما ذاتية انتزعت مما لا من شيئا اى تخالف بما هي كالجنس كالحيوان المنتزع من الانواع المختلفة من جهة اتفاقها في حقيقة لا من جهة اختلافها بالفصول والانسان المنتزع من زيد وعمرو وغيرهما من جهة اتحادهم في تمام الماهية المشتركة لا من جهة اختلافهم بالعوارض المشخصة وقس عليها البواقي حتى ان العرض المنتزع من الاجناس العالية البسيطة المتخالفة بتمام ذواتها وهذا من قبيل ما فرضه هذا الرجل انما ينتزع من جهة اشتراكها في العروض والحلول في الموضوع واذا وجد في الواجبين المفروضين قدر مشترك يتحقق في كل واحد منهما لا محالة الاثنينية فجاء التركيب بل ان سلكت الحق عنا فنقول في شيء من الموارد غير مصداق واحد ليس معنونا بمعنى فارد ذاتي للخصوصية التي في واحد من المعنونات في المصاديق لو تكثرت اما تعتبر في هذا المعنى اخذ المعنى الفارد وانتزاعه منه وصدقه عليه فلم يكن منه اى من ذلك المعنى او واحد الفارد الا فرد واحد لكونها فاقدة لهذه الخصوصية اولا الخصوصية المخصصة ليست شرطا في اخذ ذلك المعنى وصدقه فالواحد المشترك يعني القدر المشترك بين المصاديق هو المحكي عنه والمأخوذ منه فقط لا الخصوصيات ملغاة وقدر في اوائل الامور التي مما يتعلق بالمقام **برهان آخر** على التوحيد هو ان الكثرة ان كانت فيما هيات وان كانت عددية فان كانت في الجواهر فبالمادة ولواحقها وان كانت في الاعراض

فبالموضوعات

فبالموضوعات وحيث لا موضوع ولا مهية ولا هيولى لتعالى الواجب على الكل كيف يتحقق الاثنينية

عزد في توحيد الله العالم البراهين السالفة اقيمت على انه لا شريك لواجب الوجود في الوجوب الذاتي بل في الوجود الحقيقي اى الموجود في نفسه لنفسه بنفسه ليس الا هو والآن نريد ان نبرهن على انه لا شريك له في الالهية والفاعلية اى الفاعل بالمعنى المصطلح للالهيين ليس الا هو فهذا اما او لا وحدة العالم ثم اثبتنا وحدة الاله فعلنا في بحث متعلق بقولنا عالمين وهو مفعول مطلق وانما قلنا في بحث لان العوالم العقلية كثيرة لزوم الخلاء لانا لو فرضنا عالما آخر جسمانيا في عرض هذا العالم لكان شكله الطبيعي هو الكرة والكريان اذا لم يكن احدهما محيطا بالآخر لزم الخلاء فيما بينهما لان تماس الكريين بالنقطة سواء تخالفا بالنوع او تماثلا هذا البرهان المشترك واما المختص بكل واحد من الملفقة النوعية والمماثلة العددية ففي الاسفار والمبدأ والمعاد نقلا عن المعلم الاول والشيخ الرئيس من شاء فليرجع اليهما ثم لما نفينا عالما آخر سوى هذا العالم اردنا ان نقول هذا العالم واحد لا بالاجتماع والاتصال فقط بل انسان كبير واحد بالعدد باعتبار النفس والعقل الكليين اللذين من عالم الوحدة وباعتبار ان الوجود في الكل عين الهوية والوحدة والوحدة الحقة الظلية ولا سيما بالنظر الى وجهه الى الله الواحد وتدليه بالحق المتعال الذي هو على كل حاضر وغائب شهيد وشاهد فقلنا ان اجزائه كله كواكبه وافلاكه الكلية والجزئية احياء عقلاء مسبحون لخالقهم بحسب لا يسأمون ومتواجدون في عشق جماله لا يفترون ولمكان نفوسها المتعلقة بها وعقولها المشتبهة بها وفي بعض الآثار النبوية ما في السماء موضع لهما ان تاط فيها موضع قدم الا وفيه ملك راكع او ساجد والشمس قلبه وكما ان القلب الصنوبري في الانسان الصغير اشرف الاعضاء وله الرياسة كذلك الشمس في الانسان الكبير سيد الكواكب والافلاك وله الرياسة على كل الاجسام غيرها الاعضاء الآخر للانسان الكبير من الرئيسة والمرؤسة وقد جعل في الانسان الصغير باعتبار سبعة وبازائها في الآباء السبعة السيارة وقد ذكر العرفاء

لشا محون في التطبيق كلمات جمة لا يسعها هذا المختصر والجسم العنصري لنفسه كان او خفيفا يجب الا يكون
الحية بالدوام الى شاء الله بل هذا طفيفا اى قليلا فلا يقدح عدم حيوة بعض العنصريات فيما نحن بصدده
من ان العالم كله حيوان بل جعل القوم اى الحكماء الاقدمون اولوا الفطنة عناصر اى الانسان
الكبير كلها بمثابة في الانسان الصغير تارة الاما قال الشيخ الرئيس في كتاب المبدأ والمعاد وعلم ان
اسم السماء واسم الكل واسم العالم كانت عندهم على سبيل الاسماء المترادفة كانهم لم يكونوا يعنون
بالجوهر القائم الذي يشتمل عليه كرة القمر فانه اصغر بالنسبة الى العالم السماوي من الحصاة الى ان في بدن
حيوان بالنسبة الى بدنه ثم اذا قيل حيوان لم يدخل تلك الحصاة في جملته ولم يمنع عدم حيوتها ان يكون
الجسم الذي يحويه حيا والكل عندهم بقياس الى المبدأ الاول شيء واحد حي له نفس عقلية وله عقل مفارق
يفيض عليه وربما قالوا الكل للسماء الاولى فان كثيرا من الحكماء جرت عادته بان يسميها جرم الكل ويحرك بحركتها
حركة الكل وبحسب اختلاف هذين الاستعمالين تارة يقولون عقل الكل ويعنون به جملة العقول المفارقة
لانها شيء واحد ونفس الكل ويعنون بها جملة الانفس المحركة للسماويات لانها شيء واحد وتارة يقولون
عقل الكل ويعنون به العقل المحرك بالتشويق للكرة الاقصى الذي هو اول بالتشويق بعد الخير المحض ونفس الكل
ويعنون بها النفس المخصصة بتحريك ذلك الجرم انتهى كلامه وكون العنصر والعنصريات بمنزلة الحجر المسماة باعتبار
حقارتها ونقصانها بالنسبة الى السبع الشداد لا ينافي كون الانسان المتولد منها خليفة الله في الارض ومظهر
اسمائه ومجلى صفاته ومظهر لله والاشياء كلها لان ذلك باعتبار عله الاستعداد واتحاده بالعقل الفعال والاتصال
الكل افراده الفائضين في الحق المتعال وقد اعرفت فيما ان نظام الجملة للعالم اى العالم جملة ملحوظة بتدابير الله
شخص من الحيوان لا حيوان فقط بل ادم وانسان كبير لكن لا رئيس له كالانسان الاكبر ولا ذنب له كالحيوان
العنصري لكماله الشديد وغضب لبرائته صورة منها وليس من شرط الحيوانية والانسانية المطلقين بدن
الحيوة ودرك الكليات وهما حاصلان له باعتبار نسبته الى النفوس والعقول ومع تعددها تعدد العالم

لذدر اهل المستقل

بلغ

تودرد اهل المستقلة على العالم الشخص من الانسان الكبير الشخصي الذي هذا النفس والاثر وهذا مع فقد ورد الاية
عن عزز في دفع شبهة الثنوية يذكر قواعد حكمية ثم الوجود مفعول مقدم لان لقولنا علم بلا التباس
خير مفعول ثان هو اى الخير المنفي والقياسي اى الاضافي فعل وجود ولو كان امكانيا خير بذاته دخير بمقايسته
الى غيره وهذه المقالة وتسمى احديهما مقايسة الى علة فان كل معلول ملائم لعلته المقتضية اياه وثانيهما مقايسته
الى ما في عرضه مما ينتفع به وفي هذه المقالة الثانية تقحم شر ما في بعض الاشياء لكنه الفاسدة
في اوقات قليلة ونتكلم في كيفيته ووقوعه بتقسيم الشيء الى الاقسام المنقول في الكتب الحكمية
عن ارسطو في دفع هذه الشبهة وبان الشر عدم فقلنا والخير كالشر احتمالا اى بحسب الاحتمال العقلي
هو اما المحض والكثير والمساوي فالشيء اما خير محض واما خيره كثير غالب على شره واما مساو له وكذا في جانب
الشر فالاقسام خمسة لان المساوي من كل منهما قسم واحد كما ان الغالب من كل منهما يستلزم مغلوبية
الاخر فلم يوجد من الاقسام الخمسة اما الخير والشر الذاتيين واما الاضافيين كما في الحقايق
حيث اعتبر جانب الاضافة وجعل المقسم هو الموجود بان الموجود اما خير محض لكل شيء لا يستغير بوجود
شيء واما شر محض يستغير بوجوده كل شيء واما نفعه غالب واما ضره غالب واما متساويا كل ذلك
بالنسبة الى الغير فالمحض اى خير المحض كالعقول فانها موجودات بالفعل ليس لها حالة منتظرة وكمالات تامة
جامعة لا تنفذ ولا تبيد فهي خير محض بالاعتبارين والذي كثر خيره مثل المعاليل الاخر من الكائنات
التي فيها نقائص قليلة واضرارات نادرة واما وجد هذا القسم من المبدأ الخير المحض لان ترك الخير الكثير
مع شر قليل فيه يجب ان وقائعه قليلة في تركه اى ترك ايجاده شر كثير قد حصل كما قالوا ان ترك الخير الكثير
لاجل الشر القليل شر كثير فيكون من قسم المقابل الخير الموجود واما الاقسام الثلاثة الاخر فلا يمكن
وجودها كما قلنا ترجيح مرجوح وترجيح ما تمانا اى المساوي على المساوي بلا مرجح شر كثير مع شر مساو
البطلان اى لزوم ذينك بالتوزيع على تقدير وجودين ابطل وجودهما فاذا لم يكونا موجودين لم يكن الاشر

المحض موجود بالطريق الاولى ولم يحتج الى دليل والشر اعدام والجمعية باعتبار افراد الشر وقد حكموا
ببداهة هذه المسألة ونبهوا عليها بامثلة مسطورة في الكتب ومع ذلك فقد ذكر العلامة الشيرازي
في شرح حكمة الاشراق دليلا عليها نقلناه في مواضع اخر غير هذا المختصر ثم هذه الكلام اشارة الى
مشرب افلاطون في الدفع كما كان الاول اشارة الى مشرب ارسطو واذا عرفت ذلك فكم قد ضل من يقول
باليزدان ثم الاهرمن عطفه بثم لدنائة رتبته ولو عند الثنوية وضلالهم اما على مشرب افلاطون فلان
تلك الشرور لعلتها اذا كانت اعداما لا تحتاج الى العلة الموجودة كما قالوا بها فان العدم يرجع الى
العدم كما ان الوجود يرجع الى الوجود واما على مشرب ارسطو فلانها وان كانت موجودة لكن لما
كانت كثيرة الخير طفيفة الشر لا يليق بالحكيم اهمالها كما علمت فهي مستندة الى مبدأ الخيرات فلا
حاجة الى مبدأ موجود على حدة ولما توجه على قولنا الشر اعدام لان العدم لا تاثير له وهذه الشرور مؤثرات
دفعناه بقولنا وان عليك اغماض تاثير العدم من سلب الشر ان ملك عن سلب الغم منك مثل الضرر
سلب البصر وسلب مالكية الدينار والدرهم ونحوهما يعني ان الشرور اعدام ملكات لها حظ ضعيف
من الوجود لا سلوب ايجابات كسلب القرن من الانسان بل كسلب البصر منه ففرق بين عدم الشيء و
بين عدمه عن موضع قابل **عز في بساطته تعالى** كما هو الواحد اي الذي لا شريك له مطلقا ولا فرد لطبيعة الوجود
سواء كان ذلك لانه الاحد وبيانه انه ليس له الاجزاء مطلقا تفصيلية لا اجزاء حدية اي الجنس والفصل ولا مادة
وصورة عينية كما في المركبات الخارجية ذهنية كذاتي ولا مادة وصورة ذهنية كما في الاعراض
ولا اجزاء الكمية اي مقدارية ووجه الضبط في تقسيم الاجزاء التي نفيها الاتم ان تلك الاجزاء اما موجودة
بوجود واحد مع المجموع واما موجودة بوجودات متعددة وعلى الاول اما ان تعتبر في الذهن لا بشرط فهي الاجزاء
الحملية والا فالتعبير عنها بالاجزاء الحدية لوقوعها اجزاء الحد المركب واما التسمية بالاجزاء الحملية فعنوان
الجزئية ينافي الحمل واما ان تعتبر في الذهن بشرط لا فهي الاجزاء الوجودية الذهنية اعني المادة والصورة

الذهنيتين وعلى الثاني اما ان تكون متباينة في الوضع فهي الاجزاء المقدارية او لا فهي الاجزاء الخارجية
اعني المادة والصورة الخارجيتين ثم اشار الى البرهان بقولنا لو وجبت الاجزاء على تقدير ثبوتها لكونها
كما هو ذلك خلف بلا التباس من حيث انا فرضناه واحدا ذا اجزاء واذا كانت الاجزاء واجبات
لزم تعدد الواجب وكون كل واحد بسيطا اذ بطلها الامكان بالقياس ولعجابة الاتقان فهذا ايضا خلف
للملازمة بما تقرر اذا فرض واجبان لم يكن بينهما تلازم والا لزم معلولتيهما او معلوليه لاحد فليحتاج الى ان لم يكن
مركب حقيقي مؤدي الى الوحدة لعدم الافتقار فيما بين الاجزاء وهذا ما اعتبناه من التلازم واحتياج
الواجب في الوجود اذا كانت الاجزاء وجودية فعلية او احتياج تقوما اي في التقوم هذا اذا كانت
عدمية تحليلية وذلك محذور اخر يلزم على تقدير وجوبها كما اذا امكنت الاجزاء على تقدير ثبوتها لكون الواجب
نعم لزم ما اي لزم ذلك الاحتياج لان الاحتياج من لوازم التركيب فكل مركب محتاج الى اجزائه
ويمكن ان يكون الالف للتثنية اي لزم الخلف والاحتياج جميعا على تقدير الاجزاء لكن لزوم الخلف
على وجه اخر وهو صيرورة الغني المحض مشوبا بالحاجة والحق التصرف ملتمسا من الباطلات لصرفه والواجب
البحت مختلطا بالممكنات اللاشيئية **الفريدة الثانية في احكام صفاته علت اياته عز**
في تقسيمها اعلم ان كل ما في الشهادة اية لما في الغيب كما قال مولانا الرضا عليه السلام قد علم
اولوا الالباب ان ما هنالك لا يعلم الا بما هيهنا فاذا نظرنا الى ما هنا وجدنا ان له تعالى
له صفات سلبية لكونه ليس بجسم وصفات ثبوتية وهي اما حقيقية محضة كحيوته وبقائه او حقيقية ذات اضافة
كعلمه بما سواه وقدرته واما اضافية محضة كابوته لعمرو واخوته لبكر فاعلم ان للحق تعالى هذه الاصناف الاربعة
من الصفات كما قلنا بالسلب والثبوت معنى النعت وتسمى النعوت السلبية صفات الجلال والنعوت الثبوتية
صفات الجمال بيان وهو الثبوتي اما حقيقيا بلا او مع اضافة ثم قسم حقيقيا الى قسمين معنى
اي قسم الثبوتي الى الحقيقي المحض الذي لا يكون للاضافة الى الغير نفسه ولا لازمة له والى حقيقي ذو اضافة

لازمة الا قول كالحي وهو الحيوة اذ لا يعتبر الذات في المشتق ولا سيما ما يطلق عليه تعالى وكالوجوب الذاتي
وعلم ذاته بذاته وابتهاج ذاته بذاته ونحوها والثاني مثل العلم بالغير والقدرة عليه والارادة له ومثالها
نفي والبيان للاطلاق ثم النعوت الاضافية والسلبية كالعالمية فان العالمية نفس النسبة التي للعلم الى المعلوم
وكالقادرية التي هي نفس النسبة التي بين القدرة والمقدور والقدوسية وهي سلب المادة بالمعنى الاعم
ولواحقها عن الماهية بل الماهية ايضا فان الصفة اعم مما تنطق فيها بحرف النسب وما كان لها لفظ بسيط كما في ليس لكان وفي زيد
فانه يعبر عنه بالادنية عزّ في ان من النعوت عين وان منها ان الحقيقي من المضاف اشارة الى ان الصفة
الاضافية كالقادرية مضاف حقيقي والحقيقية ذات الاضافة كالقدرة مضاف مشهوري زيد على الذات
بلا خلاف اذ لو كان عينها لزم كون الذات نسبة واعتبارا تعالى عن ذلك علوا كبيرا لكن مبادئها التي
النعوت الاضافية القيومية اي القيومية ترجع وذي اي القيومية ليست نسبة عقلية بل هي نسبة اشراقية اي هي
دهما اشراق الحق تعالى ومرتبة ظهوره وتسمية اضافة اشراقية مع انه اصل كل وجود ومعطي كل ظهور ونور باعتبار
كونه برزخ البرازخ وقع بين مرتبة الخفاء المطلق المعبر عنه بالكنز المخفي في حديث القدسي وبين الوجودات
المقيدة من المجردات والماديات منبسطا عليها كاضافة بين شيئين ووصفه الى سلب
فاذا قلت هو تعالى ليس بجوهر مثلا فالجوهر فيه استقلال وجوده ما لبس سلوب عنه تعالى حتى
الاستقلال الوجود عندك وفيه ايضا مهية كما في الجوهر مهية اذا وجدت في كان لا في الموضوع ووجوده
حد فاذا سلبت الجوهر عنه سلبت تلك المهية وذلك الحد وغيرها من النقايص في سلب الاحتياج كلا
من الصفات السلبية لا درجا يعني سلوبه تعالى ترجع الى سلب واحد هو سلب الاحتياج كما ان اضافته ترجع
الى اضافة واحدة اشراقية هي القيومية وصفاته الحقيقية ترجع الى صفة واحدة هي الوجوب الوجود
الوجود الشديد الغير المتناهي عدة ومدة وشدة وهو عين الذات اذ لا مهية فيه اي لا ثانية ان الحقيقية
من صفاته نسبتها اي الحقيقية المحضة وذات الاضافة هي عين ذاته اذ ذاته مطابق لجميع الباري

مصداق للحمل

مصداق للحمل بيانه ان ذاته تعالى لا بد ان يكون بذاته كاملا مستحقا لمجد الصفات الكمالية وتجليها وبهائه
في مرتبة ذاته بذاته اذ لو كان مرتبة الذات خالية عن الكمالات ومعلوم انها خالية عن مقابلاتها
ايضا والا لكانت شايبة بعين الوجوب بهذه الكمالات كان الخلو ممكنا والا مكان ان ما هو موضوع المهية التعقلية
كان ذاتيا لكن لا مهية للواجب تعالى سوى الوجود الصرف الذي هو حاق الواقع ومتن الاعيان فالامكان
الذي موضوعه الامر الواقعي استعدادي وحامله مادة لا بد لها من صورة والمركب منهما جسم تعالى عن ذلك
فوجب ان يكون هو تعالى عالما بذاته لا بالعلم الزائد قادرا بذاته لا بالقدرة الزائدة وهكذا في سائر الكمالات
وجهة الفعل والقبول اي قبوله زائدة للصفات لو كان عرضية معللة غير الفعل اي غير جهة فاعلية لتلك الصفات بذاته
برهان آخر تقريره انه لو كانت الصفات زائدة عارضة معللة بذاته اذ لا واجب آخر لدلائل التوحيد
ولا ينفعل عن مجعولاته ايضا فيلزم ان يكون فاعلا وقابلا من جهة واحدة لكونه بسيطا غاية البساطة
وهو مع عزّ في انها متحدة كل مع الاخرى كما كانت الكل متحدة مع ذات الموصوف بها والحد
في الذات والوجود لا مفهوما حتى يكون الفاظها مترادفة وهو باطل لكونك المقدور لله والمعلوم لله هذا
تنظير للمقام وتنوير به ليقع ظلام اوهام اختلط عليهم المفهوم والمصداق فيرون اختلاف مفاهيمها و
يتوهمون اختلاف وجودها ومصداقها لجهلهم وكانهم لم يقرع اسماعهم جواز مفاهيم مختلفة من مصداق واحد
فهم مع القائلين باتحادها في المفهوم ايضا في شقاق والتقرير انظر انه يصدق عليك مقدور لله ومعلوم له
ومعلول له الى غير ذلك من المضايفات للاضافة تعالى وانت شخص واحد ومصداق فارد ولا يمكنك
ان تقول انا مقدور له من جهة ومعلوم له من جهة اخرى مثلا اذ يلزم ان يكون حيثيته مقدوريتك غير معلوميتك
له مع انه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة اذ حيثية معلوميتك غير مقدوريتك له مع ثبوت عموم قدرته على ان
الكثرات والمركبات لا بد ان ينتهي الى الوحدات والبسائط وكل واحد بسيط منها شيء موجود
واحد ومعلوم ومقدور لله الى غير ذلك من جهة واحدة فظهر ان اتحاد مفاهيم كثيرة في الوجود

والمصداق في الواقع ثم أشرنا إلى كون صرف الوجود بذاته مصداقاً لجميع صفات الكمال بقولنا فهو في كونه
أي وجوده هو ظاهر بذاته وظهوره بلا حيثية زائدة لأنه إذا استناد عليه للظهور فهو نفس الظهور وإذ
هو ظهور قائم بذاته فهو ظاهر لما أن البياض لو كان قائماً بذاته كان بياضاً ومظهراً للغير الذي هو الماهيات
فهو نور لأن النور هو الظاهر المظهر لغيره وإذ قد ثبت أي لما كان الوجود نوراً ذاته فإن يشعّ ظاهر
لوجهها فاعل ظاهر للنور كما ترى في النور العرضي لأنه فياض للشعاع إلا أن شعاع النور العرضي الأنوار
القاهرة والإسفهبدية وهي حية عالمة ناطقة إلا أن يبلغ في النزول إلى الأنوار العرضية بخلاف
العرضي وشعاعه فهو قادر إذ القدرة هي الفاعلية بالشعور والمشية والحي دراك وفعّال بدا فالنور الذي
هو الوجود الصرف حي حيث تخلّل فيه أي في النور وبدا أي الدرك والفعال فالألف للتثنية
وفي هذا التعريف فالألف للإطلاق وإذ ظهور مرجع العلم لأن العلم انكشاف الأشياء وظهورها
بين يدي العالم وعلى تعريف شيخ الإشراق العلم كون الشيء نوراً لنفسه ونوراً لغيره فهو أي النور الحقيقي
والهوية الصرفة علم وقس على صحة كونه مصداقاً لهذه الأوصاف صحة مصداقيته سائر الأوصاف إذا
الإرادة هي الرضا بالمراد والوجود الصرف عين الرضا والعشق بذاته وبآثاره والتكلم هو الإعراب
عما في الضمير والوجود الذي هو المعروفية والجلية الإعرابية إعراب عن المكنون الغيبي والمكنون الغيبي أي
إظهاره والإعراب بذاته عن ذاته وهو التكلم الذاتي فاجعله قياساً لما لم نذكره ولذلك ترى العرفاء يطلقون
على نفس الوجود ملحوظاً بتعيّن من التعيّنات الكمالية والمسمى على الوجود الصرف ملحوظاً بلا تعيّن ثم ذكر الاسم
الأقوال للمتكلمين في هذا الباب والأشعري بأنها زائدة في صفاته الحقيقية قائلة الثابت بأعيانها
الطائفة كقول الشيخ وأن مالك كان يكرم العلماء والزامهم بالقدماء الثمانية مشهور وقالت
بانتفائها المعتزلة أي ذاته نائبة مناب الصفات بمعنى أن ذاته العليم مثلاً يترتب عليها الفعل وهي مترتبة
على نفس ذاته بلا صفة علم حقيقية وقد اشتهر أنه خذ الغايات ودع المبادي وبالحقيقة هم نافون للصفات

ومن غلطهم

ومن غلطهم أن الصفة هي المعنى القائم بالغير فكيف يكون ذاتاً مستقلة ولم يتفطنوا أن حقيقة كل صفة
هي الوجود والوجود مقول بالتشكيك فلكل صفة عرض عريض كما ترى في العلم أن مرتبة منه كيف ومرتبة
منه واجب بالذات وقس عليه القدرة والإرادة وغيرهما فالمرتبة الأعلى من كل صفة هي حقيقة
تلك الصفة بلا مجاز والألفاظ موضوعة للمعاني العامة ونغمة الحدوث أي حدوث صفاته
في الطنبور أي طنبور معرفة الصفات نغمة زائدة القائل الخارج عن مضبوط أي مضبوط العقد
الذي تعبير وتقريع للكرامية حيث زادوا وقاحة وفظاعة فجمعوا بين زيادة الصفات
وحدوثها ولا يرضى به فطرة العقل ثم أشرنا إلى تزييف هذا المذهب بقولنا ما وجب وجوده
بذاته فواجب الوجود من جميع جهاته فكما أنه واجب الوجود كذلك واجب العلم والقدرة والإرادة
ونحوها وليس هذا تزييفاً لمذهب الأشعري إذ هو أيضاً يقول صفاته واجبة لذاته لقوله بقدمها فهذه
القاعدة أعني قولنا واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات أعم من أن تعينيته
عن نفي أنه تعالى عالم بذاته وهو تعالى عالم بالذات أي بذاته أنه سبحانه وتعالى وجود
عاقل الذات أي العالمين بذواتهم أحد ومعطي الكمال ليس فاقداً له برهان آخر وكما
جود عاقل كل تجرد الحاصل أتم حصولاً أي كل مجرد عاقل لما أن كل عاقل مجرد لا من باب العكس
الموجبة الكلية كنفسها بل من باب عكس النقيض كل من القاعدتين عليه فقلنا في بيان الأول
عقله مبني للمفعول إذ معقوليته إنما هي الإمكان أو لا إمكان له وهذا الظاهر البطلان هذا من
باب وضع الصفة فاعلها كالحسن الوجه ولا ينبغي أن يتوهم أنه لا ضافته إذ لا يوافق الروي السابق
في الإعراب ظهور بطلانه لأن كل موجود يمكن أن يعقل بوجه ولو بالوجوه العامة مثل أنه موجود
وواجب ممكن أو غير ذلك ثم الجواز أي الإمكان الذي هو شق الأول أن كان بتغيير بأن
يقشره العقل ويعريه عن مقارناتها حتى يصير معقولاً فذلك لأن الموضوع عقلاً مجرداً لا بجعله

فهو بلا شوب تغيّر وتجدد معرّى ودونه اى الجواز بدون التغيير امكان عام فى ضمن الوجوب فهو بالفعل
معقول فهو اى ذلك المجرد المعقول بالفعل عاقل له اى عاقل نفسه بالفعل لا بالقوة اذ ضابطه
اى ضابطة التعاقل المعقول والمتضايفان متكافئان قوة وفعلا ان قلت لم لا يجوز
ان يكون معقوليته بالفعل فى ضمن معقوليته للغير لا لذاته قلت لو كان معقولا لغيره والغير عاقلا
له لكان موجودا لذلك الغير عند المشائين وهذا الدليل لهم فلم يكن مجردا عن المادة بالمعنى الاعم
وقد فرضناه مجردا هذا خلف ان قلت هل يمكن التمسك بالتضايف لاثبات معقولية ذاته
لذاته كالاثبات فعلية العاقلية بان يقال اذ الاشياء المعقولية بمرتبة ذات المجرد بحيث لا تحجد
له الا المعقولية كانت العاقلية ايضا فى مرتبة ذاته لان المفروض قطع النظر عن جميع الاعتبار فى
المعقولية قلت نعم قد استدل صدر المتألهين بتكافؤ المتضايفين فى المشاعر وغيره على اتحاد العاقل
والمعقول فى العلم بالغير ايضا ولكن عندى انه لا يثبت المطلوب بهذا اذ التكافؤ فى المرتبة الذى هو من
احكام التضايف لا يقتضى ازيد من تحقق احد المتضايفين مع الآخر ولو بنحو المقارنة لا متقدما ولا متأخرا
لا الاتحاد كيف والعلة متضايفة للمعلول والمحرك للمتحرك والتكافؤ لا يستدعى الا ثبوت المعية فى المرتبة
بين طرفى كل منهما لا اتحادهما وجودا وحيثية والا لاجتماع المتقابلان فى موضوع واحد من جهة واحدة وتلك
فما ذكر ان المفروض قطع النظر عن جميع الاعتبار فى المعقولية ثم ان سلوك مسلك التضايف لا ان مفهوم
المعقول بالنظر الى مفهوم العاقل معقول كيف والمضاف امر معقول بالقياس الى الغير والغرض ان المفهومين
المتضايفين كما انهما متغايران مفهوما لا يقتضيان تكثر الوجود والحيثية كذلك لا يقتضى تكافؤهما
الاتحاد والا التكثر وان لا يبالى بالاتحاد بدليل من خارج ما اى شيء غير معقول حصولا معقول تمام
وان كان مبتنيا للمعقول حصولا لغيره والمراد ان ما كان وجوده فى نفسه عين معقوليته وليس لها
وجود غيرها فهو عقل حالكونه عاقلا ومعقولا ايضا غرر فى علمه تعالى بغيره وعلمه بعينه اذا استند

غيره اليه تعالى وهو تعالى ذاته معلول لقولنا لقد شهد وبالسبب متعلق لقولنا العلم بما هو سبب علم بما هو
مسبب برأى بالسبب وجب جاهله ان الاشياء فى ذواتها مستندة اليه تعالى وهو تعالى علم وشهد
ذاته التى هى عين ذاته علية الاشياء ولما مرّ انه عالم بذاته والعلم بالعلة بما هى علة يقتضى العلم
بالمعلول فهو تعالى نال الكل من ذاته ثم التقييد بقولنا بما هو سبب اشارة الى ان المراد من العلم
بالسبب العلم بالجهة المقتضية للمسبب سواء كانت عين ذاته او زائدة وهى الامر المقدم على
الاضافية وعلى المسبب ولا شك انها حيثية ترتب المسبب على السبب فالتخلف عن السبب التام ترجحا
اشرنا اليه بقولنا به وجب فكلما حصلت فى ذهن او خارج حصل ذلك المسبب فيه اذ اللازم
ممتنع الانفكاك عن الملزوم وحكم المنجم بما سيقع او الطبيب كذلك حيث يقول الشيخ الرئيس فى الالهيات
نيدر بكذا من هذا الباب وفى عدم تخلف الاقتضاء والاستلزام فى المتن اشارة الى
ان المعلول شأن من شئون العلة الحقيقية ولا سيما الفاعل المصطلح الالهى فالعلم بها هو العلم به غرر
فى ذكر الاقوال فى العلم وحده والضبط لها قد قيل القائل بعض الاقدمين من الفلاسفة لا علم له
بذاته تعالى بناء على ان العلم اما اضافة وهى لا تتصور بين الشىء ونفسه او صورة مساوية للمعلوم فيلزم
تعدد الواجب تعالى وهذا لان علم الشىء بذاته حضورى لا يستدعى شيئا منهما فهذا مع كونه كفرا اوهى
من بيت العنكبوت فى بيانه الاهرية منهم الهه تعالى وقيل لا نعلم معلولاته اى مع علمه بذاته تعالى
المقابلة ومراد القائل انه لا يعلمها فى الازل اى فى الازل ليست موجودة فى الازل هو باطل اذ العلم
بالعلة فى الازل يستلزم العلم بالمعلول فى الازل وان لم يكن المعلول فى الازل وثبت لعلمه تعالى
بما جعل اى بمجعولاته من علمه بذاته اما يقول الشيخ اى علمه تعالى عنه تعالى لا ينفصل او يقول الرئيس منفصل لا عن
ذاته تعالى فاما المستدل او هو ان يكون منفصلا عن ذاته فلا يخ اما هو اى علمه المعدوم بما يدل له
ذو شيئية ثبوت تقرر فاما سيناله الثبوت منفكا عن كافة الموجودات فهذا مذهب المعتزلة

فجعلوا علمه تعالى المهية الثابتة في الازل وانت تعلم ان اصل تقرر المهية منفكا عن الوجود باطل او
ذهنا له ثبوت منفكا عن وجود المهية في نفسها الا عن الوجود وينسب هذا الى الصوفية مثل الشيخ العربي
واتباعه اذ قالوا بجعل الاعيان الثابتة الازلية للاسماء تعالى في مقام الواحدية علمه تعالى وهذا
دينهم مرتفع من حيث اثباتهم شيئية للمهيات واسنادهم الثبوت اليها مقابل الوجود مع انه قد
عرفت بطلانه الوجود والاشيئية المهية الا ان يصطلحوا ان يطلقوا الثبوت على مرتبة من الوجود وكانهم
وضعوا مبانيها من حيث تسقط الوجود مرتبة منها وقابلوا بها او وجود عطف على قوله اما بها المعدوم
ليس ذا ثبات فقط على اصطلاحهم مثل اي فعلمه مثل قائمة بالذات اي بذواتها مع سبقه معنى
بذي وجود وذا من افلاطون المشتهر فجعل علمه تعالى بالاشياء منفصلا عن ذاته وجودا سابقا
على الاشياء وهو المثل النورية التي سيجيء اثباتها في الغريبة المعقودة لبيانها الا ان حال ولكنها
ليست مناط علمه التفصيلي بالاشياء عندنا لكونها متاخرة الوجود عنه تعالى وعن علمه بها وذو انجبا
يفيد اذ ذو وجود علمه ولكن لا يكون سابقا في الكل فهو بين قولان كما اشرنا بقولنا ان يمكن علمه بجز
بان حضر في الكل اي كل ما سواه نفس كونها ووجودها العينية الثانية باعتبار نفس في الصورة العينية
عين الصورة العلمية فذاك قول شيخ الطائفة الاشراقية وتبعه في ذلك كثير من محققي المتاخرين
وسنوضح لك صحته من وجه وسقمه من وجه آخر وان يمكن بان حضر اي علمه بالارتسام في البعض
والحضوري في البعض كالعقل الاول فانه لكونه ارتسام صور الاشياء فيه فذا اي هذا القول لارسطاطاليس
المعلم الاول اي فصد فان مذهبه انه تعالى يعلم العقل كالحضور ذاته ويعلم الاشياء الآخر بارتسام صورها
في العقل ولما فرغنا عن ذكر شعب القول بانفصال العلم شرعنا في ذكر شعب القول باتصاله بقولنا
اما العلم الذي ليس بري طبعي للمعلول انفصاله بل لا يخ اما ان يكون عينه وزائدا عليه ولكن زيادة
متعلقا اولا فالاول ما اشرنا اليه بقولنا ان كان عينه علا جلاله فالكونه مرتسما فيه فيكون

تم الكتاب

علمه حصولها فيه فذا اي هذا القول لبهمنيار اي كذب لارسطاطاليس الملطي والشيخين ابي علي
وابي نصر الفارابي فقال الشيخ الرئيس ان المعنى المعقول قد يوخذ من الشيء الموجود كما اخذنا
عن الفلك بالرصد والحس صورة الفلك المعقولة وقد يكون الصورة المعقولة غير ماخوذة عن الموجود
بل بالعكس كما انا نعقل صورة بنائية نخترعها ثم تكون تلك الصورة محركة لاعضائنا الى ان توجدها
فلا تكون وجدت فعقلناها ولكن عقلناها فوجدت ونسبة الكل الى العقل الاول الواجب
الوجود هذا فانه يعقل ذاته وما يوجبه ذاته ويعلم من ذاته كيفية كون الخير في الكل فيتبع صورته
المعقولة صور الموجودات على النظام المعقول عنده لا انها تابعة اتباع الضوء للمضيء والاسخان
للحار بل هو عالم بكيفية نظام الخير في الوجود وانه عنه وعالم بان هذه العالمية يفيض عنها الوجود
على الترتيب الذي يعقله خيرا ونظاما انتهى والثالث قولنا او غيره بان كان العلم عينه فهو مع كونه متحدا
بالعالم بالمعقول ايضا متعلق متحد لا محسوس كذا العلم الاحساسي منتف عنه على ما نسب الى المشائين ان
يتحد فهو مذهب لفرفوريوس اعظم تلامذة المعلم الاول وقد تكلمنا على مذهبه وعلى ان يكون مراده
ما سنذكر من العقل البسيط انشاء الله ودونه اي دون الاتحاد مع المعقول ولكن مع العينية للذات
الواحدة البسيطة غاية البساطة فالذات هو الاجمالي من بيانيته علم اي يكون ذاته تعالى علما اجماليا و
هذا منشعب على قولين فان يكمل الاشياء ركن اي ان كان علمه اجماليا بكل الاشياء التي دونه
فهذا القول للمتاخرين فقالوا ان ذاته تعالى علم اجمالي بجميع ما سواه لا تفصيلي لكونه واحدا بسيطا والاشياء
مختلفة الحقائق وكيف يمكن ان يكون صورة الشمس في هنا علما بالشمس والقمر والنجم والمدر وغيرها او
مثالا وقسموا حال الانسان في علمه الى ثلثة اقسام احدها ان يكون علومه تفصيلية زمانية على سبيل
الانتقال من معقول الى معقول ثم تخيل وثانيها ان يكون له ملكة تحصل من ممارسة العلوم وثالثها
كونه بحيث اورد عليه مسائل كثيرة دفعة فيحصل له علم اجمالي بجواب الكل من تلك الملكة البسيطة ثم ياخذ

في التفصيل مستمدة من ذلك الامر البسيط الذي فيه فهذا العلم الواحد البسيط فعال للتفاصيل وهو اشرف منها قالوا لو افتقار علم الواجب بالاشياء الى التفصيل لتطرق الى علمه على هذا المنهاج والفرق بان هذه الحالة البسيطة ملكة وصفة زائدة على النفس وفي الواجب تعالى عين ذاته وقد صححنا كلامهم في بعض تحريراتنا اذ ما ليس بعض خبر مقدم لقولنا التفصيل لبعض من الحكماء ان هذا القول هو المرضي فذاته تعالى علم تفصيلي بالمعلول الاول واجمالي بما عداه من الممكنات وهكذا الكل علة بعد الحق الاول تعالى علم تفصيلي وصورة علمية له تعالى بالمعلول الذي يليه تلك العلة بلا واسطة واجمالي بما له واسطة هذا ضبط الاقوال وبيانها مجملا فيجب تحصيل الكتاب الحاوي لها اجمالية عليها واما بيانها تفصيلا وبيان ما لها وعليها فموكول الى الكتب المفصلة ولا سيما الكتاب الكبير لصدر المتالهين شكر الله سعيه وللشروع في تحقيق ما هو الحق عندنا **عرفني ان علمه تعالى بالاشياء بالعقل البسيط** والاضافة الاشراقية الذات اي ذاته تعالى علة لذات ما عداه وهو كل الوجودات الممكنة المجردة والمادية وهو العلم للمعلوم اي علمه بذاته علة لعلمه بما عداه لما عرفت ان العلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول وحيث اتحد الالف للاطلاق بما علمت من ان صفاته عين ذاته وان ذاته علمه بذاته لا بالاثر كان العلمان علما واحدا فاعل اتحد وضميره راجع الى ذات ما عداه والمراد بالعلتين الذات المقدسة تعالت وعلمه بذاته فاذا حكمت باتحاد العلتين فاقض بان وحد معلولا هما اي معلولا العلتين وهما ذات ما عداه وعلمه تعالى بها والالزم صدور الكثير عن الواحد هكذا حقق المقام العلامة الطوسي ثم فعلمه تعالى قد كان نورية لكن لا النورية المصدرية بل الحقيقية ولا النورية الحسية العرضية الادنية لشعور المنبسطة على ظواهر السطوح المظهرة للمبصرات خاصة الا المحتجبة بها بل المكملة للنائل النورية الوجودية المستقلة الحية القائمة بها موضع الشعور المستمرة وغير المستمرة وغيرهما الناقذة في اعماق الاشياء وبواطنها المظهرة لكل المهيات ولا افول لها ولا تغير حال ولا ثاني لها ولا مثال و كان نورية قدرته فعلية قدرته وهذا كما ان علم النفس بالصور العلمية المثالية التي في عالمها عين قدرتها عليها اي على ضافته الاشراقية اليها ولو صارت قوي الوجود بل اقوى من الموجودات العينية بقوة النفس او بالنوم او الدعاء

او غيرهما يكون

او غيرهما فيكون نفس وجوداتها من سماء وارض وحيوان وانسان وغيرها علمها وقدرته ووجودها قدرته الانتساب الاشراقي الى الاشياء وبعبارة اخرى قدرته فيضه المقدس الاطلاقي وهو الوجود المطلق المنبسط على الاشياء فان للوجود مراتب الوجود الحق والوجود المطلق والوجود المقيد والاول هو الله جل شانه والثاني فعله والثالث اثره وانما قلنا انتسابه الاشراقي اذ صرف الوجود الحق بحيث يكون الفيض من صقعه كالعنوان الفاني في المعنون ليست نسبة ذهنية مقولية حتى فانه اذا اخذ كان لكل وجود من صقع فيضه وفيضه من صقع ذاته فلا يبقى طرف ثالث حتى يتحقق نسبة ولذا قال الصفة منفية عنه تعالى اشارة الى قوله كمال الاخلاص نفي الصفات عنه اي الصفات الماخوذة بحيث يكون لها نسبة مقولية بخلاف الانتساب الاشراقي فانه لا يستدعي طرفا لانه الاشراق القائم بالذات وعند ظهوره بالوصل التامة يفنى كل مستشرق ويفنى كل قابل غاسق في الكمال المتفق عليه الاشراقي والمشائي حيث يقول الاشراقي ان نفس وجود الذات علم اجمالي مقدم على العلم التفصيلي الذي هو وجود الاشياء ويقول المشائي ان علم الاول مجملا ليس بهذا الصور المرتسمة بل بهذه التي هي علم اجمالي سابق عليها وانما كان اجماليا لان وجود الذات واحد بسيط فلا يمكن ان ينكشف الاشياء الذي هو تفصيلا عندهم واما عندي موافقا للبعض ابناء الحقيقة فلما كان البسيط الحقيقي وجدانا لكل وجود وكمال وجود بنحو اعلى فهو في عين كونه علما اجماليا اي وجودا واحدا بسيطا علم تفصيلي كما قلنا لذي علم تفصيلي بذات كل شيء فان الصورة الذهنية كصورة الشمس لا يمكن ان تكون حكاية عن الاشياء الكثيرة لانها مهية والمهية حيثية ذاتها حيثية المغايرة مع المهية الاخرى ومع الوجود مطلقا والوجود المضاف اليها وحد بالحد ومرتبة مرتبة التضييق واما الوجود فحيثية ذاته حيثية السعة والاحاطة فالوجود الصرف يجمع كل وجود بنحو اعلى بحيث لا يشذ عنها شيء منها والنحو الاعلى من كل شيء هو تمامه وكماله وشيئية الشيء بتمامه وكماله وفيضه لسع كل شيء فهو كل كل وجود لا يقصر عنه ولا يكبر بابه وقلنا كان من طيبة سؤال

هو ان هذا الوجود الخاص والمهية الخاصة وبالجملة ذات كل شيء المذكورة في العلم لم يكن في الازل فكيف
كان معلوما والمعدوم لا يعلم اجبنا بانه لم تكن ذات كل شيء بالسلب البسيط في الازل اي لم تكن
بنحو الكثرة في الازل وقولنا بالسلب البسيط معناه انه لا بد ان يكون التعبير من سلب الكون في الازل
بالسالبة البسيطة المنتفية بانتفاء الموضوع اذا لوحظ الازل او بالجملة لم يكن المعلوم في الازل لكن ما به
انكشافها اي العلم بها وهو النحو الاعلى من كل وجود على طريق البساطة والوحدة لا التركيب والكثرة كما في
المعلوم فيما لا يزال وكذا النحو الاظهر الاسنى من كل مهية اعني الاعيان الثابتة الازلية لاسمائه و
صفاته كيف واذا ظهرت المهيات هناك بالوجودات والانوار المتشتتة فما ظنك اذا كان الوجود جمعيا
النور واحدا وفي عين وحدته غير متناه شدة فان بذاته مع الجامع وبالجملة العلم حاصل في الازل فللعلم
حكم وللمعلوم آخر فالعلم عين الذات بخلاف المعلوم والعلم بالشجر صفة لزيد مثلا بخلاف الشجر وهذا
كما ان ما به الانكشاف في عالم الحس للالوان والاشكال هو شعاع الشمس مثلا وهو واحد والمنكشفات
به كثيرة ويمكن ان لا يكون من صقع الشمس ولا ممكن فيها وينبغي ان يعلم ان نسبة الازل الى مرتبة الدهر
نسبة الوجود الصرف الى مراتب الوجود ومثال النسبتين في هذا العالم نسبة الحركة التوسطية الى الحركة
القطعية والآن السيال الى قطعات الزمان فالدهر روح الزمان والازل روح الدهر فالازل ليس
موقوتا وحدا محدودا او جزءا ماضيا من الزمان يغيب عن الجزء الآخر والا لكان ذا متكمما بل سبيل القدم و
الكلات فيحيط بالحادث وان لم يكن فيه وقد يراد به مبدءا ما هو ازل مثل الوعاء للسلسلة الطولية
النزولية كما يراد بالابد المنتهي في السلسلة الطولية العروجية ثم اعلم ان هنا مقابل مقام الكثرة في
الوحدة يعني ان المرتبة الاعلى من الوجود بوحدتها وبساطتها جامعة لكل الوجودات وترتب عليها اثرها
من الكمال ما يترتب على الجميع مثاله الانسان الكامل بالفعل حيث ان بوحدته جامع لكل ما في الوجود
من الصور والمعاني والاشباح والارواح وليس من الله بمستنكر ان يجمع العالم في واحد بحيث كان الكل

من الدرة الى الذرة مرآة ذاته كما هو مرآت الحق ومقام الوحدة في الكثرة يعني ان فيضه المقدس ورحمته
الواسعة في كل المهيات كما ان بكل شيء رحمة وعلما والاول هو العلم الذاتي والثاني هو العلم الفعلي اي مقام
الفعل اذا عرفت هذا فقولنا وجود ما آري وجود كل شيء بما هو العلم السبقي كما ان وجوده بما هو
لا يضاف اليها وبما هو معلوم قد لحق اطلق بالعلم الفعلي اي قد سمعت مثال ان اضافة الاشراق
وفيضه المقدس علم له تعالى فلا تتوهم انه ليس مقدما على المعلوم لان الصورة العلمية عين الوجود الخارجية
كما تقدح به طريقة الشيخ الاشراقي لان وجودها اه وكذا الكل لا تغير في وجودها بما هو علم وبما هو من
لدي الباري المحيط انما التغير فيه بما هو معلوم وغيابة بعضها عن بعض وبهذا ايضا له الاشياء ان
يقدح طريقة الشيخ الاشراقي بل القدح فيه من حيث انتفاء العلم التفصيلي في مرتبة الذات والا فالاكتفاء
بالاجمال فيها والتحقيق ما سبق ومن هذا من ذكرنا ليس مجرد ولكن ان وجوده لما هو مناط الانكشاف
له تعالى بل الانكشاف اي انكشاف الاشياء منطويا في انكشافه لدى ذاته وذاته بذاته على ذاته
شرف وذلك الانكشاف المنطوي هو حضور النحو الاعلى من كل وجود بوجوده الواحد البسيط له تعالى
وهذا ما يعبر عنه تارة بالانطواء وتارة باستتباع علمه تعالى بذاته علمه بما عداه فذاته تعالى عقل بسيط
في عين بساطته جامع في مرتبة ذاته لكل معقول وكل خير وكمال بنحو اعلى وابسط وهذا اشارة الى مسئلة
الكثرة في الوحدة وان الوجود البسيط كل الوجودات بنحو اعلى كما قال ارسطاطاليس واحياه وبرهن عليه
صدر الحكماء المتألهين وقال سيد الامامية في التقديسات وهو كل الوجود وكله الوجود وكل البهاء
والكمال وكله البهاء والكمال وما سواه على الاطلاق لمعات نوره ورشحات وجوده وظلال ذاته
واذ كل هوية من نور هويته فهو الهو الحق المطلق ولا هو على الاطلاق الا هو انتهى والى ان قولهم البسيط كل
الوجودات وليس بشيء منها الذي تتحاشى عنه عقول الوهمية يرجع الى مسئلة العلم الذاتي له تعالى وانه لا يعزب
عن علمه مثقال ذرة كما ان قولنا والامر بالعكس اشارة الى مسئلة الوحدة في الكثرة والى ان هذه

برجع الى النحو الذاتي للموجودات الامكانية وانحاء الذات لوجود الواجب تعالى بايها الناس انتم
الفقراء الى الله والله هو الغني ومعنى تبعية الاسماء ان الوجود المنبسط على اعيان كل الممكنات انما هو
وكلماته التي هي اولى كلمة تشققت اسماع الممكنات تابع له تعالى تبع محض وداخل في صقع وجوده وفيه
دفع لما يتوهم انه ان كان عينه تعالى فلم يستتبعه وضلّ مع انه يلزم من انبساط علمه على الاشياء احاطته
بالاشياء الخبيثة وان كان غيره لم يكن العلم به في مرتبة الذات وبيان الدفع ان امره وجهه ذو جهة
لا هو ولا غيره اذ الموضوعية لقولنا هو هو او هو ليس هو تستدعي الاستقلال ولو في لحاظ العقل
وهو عين الربط به وغير مستقل في المفهومية فكما ان الوجود الرابط او المعنى الحرفي لا نفسية له وانما هو
الة لحاظ الغير يجب ان يشذ من تلك الوجه مرآت ظهور الحق بما هي مرآت يجب الا يكون لها نفسية حتى يحكم
انه هو او ليس هو فاذا كان الذات موضوعا فالحكم كان الوجه داخلا في صقع الذات فلما كان لوازم
تعالى تاما وفوق التمام فاذا علمنا انه يعلم الاشياء اردنا بموضوع هذه القضية الوجود الصرف اعني الوجود
المجرد عن الماهية والمظاهر الذي ببسيط حقيقته يحضره كل الوجودات بنحو اعلى والفيض المقدس والاقدس من صقعه
محمول فيرجع معنى القضية الى ان الذات حاضرة للذات اي غير منفكة عن نفسه بحيث ينطوي العلم بالبرية في
هذا الحضور ولو لم يكن الفيض من صقعه لزم ان يتصور ما هو اكمل من الواجب تعالى عن ذلك لان الوجود المأخوذ
بحيث يكون الفيض من صقعه اكمل من الواجب تعالى عن ذلك الوجود المأخوذ محدودا فينبغي ان يكون
ذلك هو الواجب ومن هذا يعلم ان لا وجود خارجا عن حيطة وجوده **غرر في ذكر حجة
المشائين** على كون علمه تعالى بالارتسام وقولهم علمه الاشياء مفعول علمه في الازل الذي اما بان
لا شيئية لها ماهية ووجودا او اما بان لها شيئية ماهية فقط واما بان لها شيئية وجود ايضا والوجود اما
ذهني واما عيني والذهني اما بنحو الارتسام واما بنحو الاتحاد والعيني اما وجود تجردي واما وجود مادي
والكل باطل سوى واحد منها فاشرنا الى الثالث بقولنا اما بالارتسام في الذات حصل فهو العلم وقولنا السابق

بقولنا

بقولنا والا الخلق كان ازلي وقف باب الكون على الغير والى الاول بقولنا او منه وعلمه لم يحصل
والعلم مضاف الى المفعول والضمير عايد الى الخلق وافراده مراعاة للفظ الخلق والى الثاني بقولنا او ثبت
المعدوم والى الخامس بقولنا او يكن تامة مثل افلاطونية والى الرابع بقولنا او غيره كالكل الحادث
المعقول و امتنع اتحاد الكل من هذه الشرطيات مثل خبر لقولنا قولهم قدرة وغيرها كالارادة ونحوها
انتقض لان القدرة ايضا ازلية تقتضي مقدورا حتى القدرة على المكونات لانها ايضا ازلية تقتضي
المكون فيلزم ازليته والصورة تنسلخ لان وجوده العيني ايضا مقدور والحل ان لم يكن مناطا
اي معنى العلم والقدرة وغيرها العرض يعني قد يطلق العلم ونظائره ويراد بها معانيها الاضافية
ولا شك انها بهذا الاعتبار متأخرة عن وجود متعلقاتها وليست صفات كمالية له تعالى وقد
تطلق ويراد بها مبادي تلك الاضافات وهي متقدمة على وجود المتعلقات ولا مدخلية لغيره تعالى في
تتميم ذاته او صفاته كما سمعت مثلا ان العلم الفعلي وهو الاضافة الاشراقية لا تستدعي متعلقا فما
ظنك بالذاتي والابداع الحقيقي لا المصدري هو الوجود المنبسط الذي هو تلك الاضافة لغير المستند اليه المتعلق
وفي احاديث الائمة المعصومين ما يؤيده كقول الرضا عليه السلام له معنى الربوبية اذ لا مربوب وحقيقة الالهية اذ
لا مألوه ومعنى العالم ولا معلوم الحديث **غرر في مراتب علمه تعالى جل شانه** اذ توقيته تكيف الاشياء
ولما كان كلمة اذ للماضي فالفعل ما مضى ادى بصيغة المضارع لتصوير ما مضى في الحال
يجري استمراره على ان الفعل في نظائر المقام منسلخ عن الزمان مرآت له تعالى اذ للاشياء اكوان سابقة
والوجودات المترتبة الطولية لكن لم يذكر منها نقوش العالم باجمعها مرة بعد اولى وكرة بعد اخرى فهو شأن
موجودات عالم الطبيعي قبل وجودها الاخرى بل مرآت لهذا مراتب على الملها وجهها بيان علمه وتلك
المراتب عناية وقلم ولوح وقضاء وقدر وسجل كون ربما فضلي هذه الاخير وفيه اشارة الى ان بعضهم
اسقط السجل الوجود عن مراتب العلم ولما فرغنا عن تعداد المراتب شرعنا في تفصيلها فقلنا في تعريف

الحنا ما مستبدا او اول من بدء للوجود لا نهاية له في الوجه متعلق بقولنا نظرا اوه وهو مستبدا
ثان وبالجملة كون الوجود البسيط مشتملا على كل الخيرات عناية خبر الثاني والجملة خبر الاول وهي عند
المشائين صورة مرتسمة في ذاته ولما عبر في العلم العنائي كونه سابقا على النظام الاحسن وفعليا اي منشأ
لذلك النظام قلنا فالكل من عنايته بنظامه الكلي اي علم الكون منشأ من نظامه الرباني اي عالم العلم
كما قالوا العلم الربوبي فسيح جدا ومرادهم منشأ العلم وفي قولنا هذا اشارة الى انه لا يكون نظام اشرف
من هذا النظام المشاهد لكونه ظلا للجميل على الاطلاق الكل الاقرب الاشرف وهو العقل الاول
قلم لكونه واسطة لافاضة الحق جميع صور ما دونه وبوجه كل العقول اقلام وهو قلم اعلى لكونه وسائط
في افاضة العلوم على النفوس الكلية والجزئية وافاضة الصور على الاجرام وصور قامت بذاتي القلم
قيام صدور بلا واسطة او بواسطة قضاء حتم اي قضاء حتمي لا يرد ولا يبدل ولا اشارة الى ان المراد بها
المثل النورية بالصور القضائية ليس الصور الكلية القائمة بالعقل بنحو الارتسام كما تقوله المشائين بل المراد
بها المثل النورية وصفنا لها بقولنا وصور البسيعية لافراد كونية ما تحت كل صورة من الصور القضائية
وهو المثال النوري الذي هو رب النوع جمعها اي جمع كل صورة تلك الصور وفعلياتها وكمالاتها
بوحدة اي بنحو الوحدة والبساطة مزورة وجود بالاتم معطي الكمال غير فاقد له فهي اي الصورة القائمة
بالعقل اذن قضاؤه التفصيلي لكونها عرضية متكافئة وفيها كثرة نوعية قلمه قضاؤه الاجمالي
حيث انه بسيط الحقيقة يشتمل على جميع صور ما دونه بنحو البساطة نفس سماه قصور بلطم لكليه صقع بنفس
لوح حفظ اما كونها لوحا فلان منزلتها من العقل في قبول الصور الكلية منزلة اللوح الحسي من القلم الحسي
في قبول النقوش الحسية وكذا النسبة للنفس المنطبعة باللوح واما كونها محفوظة فلانحفاظها وانحفاظ صورها
لتجردها وتعليتها عن التغير ما اي نفس انطبعت في جرم السما اقدر منها فظ فان القدر على وزان القضاء
فالصور الكلية القائمة بالعقل كانت قضاء وتلك الصور الجزئية القائمة بالنفس الجزئية المنطبعة الفلكية

كانت قدرا وعند تلك الصور عند المشائين كالصور المرتسمة في خيالنا وعند الاشراقيين المثل المعلقة
عليه بالاضافة الى الضمير اي على القدر والقدر العلمي في الذي سمعته وسجل الكون اي الصور الجزئية
العينية المنطبعة في المواد الكونية عينية اي عيني القدر والقدر العيني من بيان للعيني كلما
في العين كل ما في مادته وزمانه ومكانه وغير ذلك من مميزاته الجزئية بل السيد المحقق الداماد
في الافق المبين اطلق القضاء العيني عليها ولكن ماخوذة بالنسبة الى الباري طولا وح فاطلاق
القدر عليها ليس بعزيز عزه في القدرة وكونه نورا على القدرة ودل للان الغياب الازم
النور وهذا النور عين المشية والشعور لا ينفك منها حدوث ما بالفعل اي الحدوث الذي هو في المقدورات
للاشعر خلافا للمتكلمين فانهم اعتبروا في مفهوم القدرة انفكاك متعلقها وقتا ما عن الذات وفرعوا
كما ان صحة الفعل والترك ونظائر اذ معنى الصحة هي الامكان و وجوب الوجود بالذات وجوب الوجود من
جميع الجهات فالقدرة كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل كما قلنا لكن بالفعل
الشعور وحيا وان مسية المشية المعتبرة بما نقول القدرة لا قوة فعلية ان قارنت بالعلم والمشية
فالحق تعالى موجب بكسر الجيم اي فاعل يجب فعله بالقدرة والاختيار وهذا مذهب الحكيم حيث يقول
الشيء ما لم يجب لم يوجد وليس موجبا بفتح الجيم اي فاعلا يجب فعله لا بالقدرة والاختيار كالمضطر
الا من نسب الى الحكماء اطلاقهم الموجب عليه تعالى بهذا المعنى بانه حرف الكلم عن مواضعها فانهم اطلقوه
بالكسر وقدح في اللفيح كيف وهو تعالى عندهم عين العلم والارادة والاختيار فكيف لا يعقل
ان فاعليته تعالى كفاعلية الشمس للاشراق والنار للاحراق عزه في عموم قدرته مع الكل شيء
خلافا للثنوية والمعتزلة وذلك لوجوه احدها قولنا يعطي عمومها عموم كجعل مبني للمفعول اي المجعولية
عامة لجميع الممكنات لعموم ما هو مناطها وهو الامكان واذا كان الكل لابد من مجعوليتها لامكانها
ولا يصلح لاعطاء الوجود الا واجب الوجود لان غيره لا يخلو عن ملابسة قوة مواد كان ممكنا ذاتا

او استعدادیا مع عدم افاضة العدم للوجود و نفي اعطاء القوة للفعل تثبت عموم قدرته تعالى على كل شيء
وثانيها قولنا ان علمه الازلي تعالى شأنه فعلي وكيف لا يكون فعليا وعلمه الذاتي اي عين ذاته التي
هي عين حيثية العلية لكل شيء وعلمه تعلق بكل شيء فقدرته تعلقت بكل شيء ولا نتوهم الجبر من ذلك لان
علمه الفعلي كما تعلق بفعلك وكذا الكل تعلق بمباديه القريبة والبعيدة والمتوسطة من قدرتك واختيارك
الحسن ادراكك الحسي والصور كراياه وتصديقك بغاية العقلية الدائمة او الوهمية الدائرة وبالجملة تعلق علمه بفعلك
مسبوقا بمباديه فلزمت المبادي باختيارك انه حتم فالوجوب بالاختيار ووجوب بالاختيار لا ينافي
الاختيار بل يؤكده فاين المؤمن الا باختيار كيف وانما انت اظلال القادر المختار فتبصر وثالثها قولنا انه اي الشيء
لم يوجد متى لم يوجد اي الايجاد فرع الوجود واذ لا وجود حقيقي للممكنات في ذواتها اذ الممكن من ذاته
ان يكون ليس ومن علته ان يكون ايس فلا ايجاد حقيقي لها فانه كما لا وجود الا وهو مترشح من لدنه
كذلك لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم لكن هذا ليس قولا بالجبر اذ كما ان حصر الوجود الحقيقي في الحق تعالى
لا ينافي وجود موجودات استعارة مجازية كذلك حصر الايجاد الحقيقي فيه لا ينافي اثبات ايجاد [illegible]
غير مستقل ورابعها قولنا باختيار اختيار [illegible] اذ لو كان الاختيار بالاختيار لتسلسل قال المعلم الثاني
في الفصوص فان ظن ظان انه يفعل ما يريد ويختار ما يختار استكشف عن اختياره هل هو حادث فيه بعد
ما لم يكن او غير حادث فان كان غير حادث لزم ان يصحبه منذ اول وجوده وان كان حادثا ولكل حادث
محدث فيكون اختياره عن سبب ما ان يكون هو او غيره فان كان هو نفسه فاما ان يكون ايجاده لذلك الاختيار
بالاختيار فيتسلسل او يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار فيكون مجبورا على ذلك الاختيار من غيره و
ينتهي الى الاختيار الازلي انتهى باختصار ما لكن هذا لا ينافي كون فعل العبد باختياره اذ الفعل الاختياري
ما يكون ذلك الفعل بالاختيار لا ما يكون اختيار الفعل بالاختيار وخامسها قولنا وكيف فعلنا
الينا فوضنا واكمال الى ان ذا راي تفويض فعلنا تفويض ذاتنا الينا فقضى لا ذم [illegible] تفويض طينتنا نعو

بقاءنا بالم

بقاءنا بالملكة الحميدة العلمية والعملية ان كانت طينتنا من عليين رزقنا الله واياكم بحق محمد وآله او الملكة الرذيلة
الجهلية المركبة والعملية الخبيثة ان كانت طينتنا من سجين اعاذنا الله واياكم منها وتلك الملكة حصلت
بالحركة النفسانية والبدنية اذ الملكات انما تحصل من تكرر الافعال والحركات النفسانية كانت او بدنية
والمفروض ان تلك الافعال والحركات مفوضة الينا وحقايق ذواتنا وهوياتنا ليست الا الملكات
العلمية والعملية سيما بناء على اتحاد العاقل والمعقول لا بل لانه ما لم يستحكم ملكاتنا لم يتم تخمير ذواتنا ولم يكمل
في حد الانسان حيوان ناطق مائت ولم يذكر الميت لانه في معرض الزوال فلم يبال بها ولهذا
قال تعالى فاستقم كما امرت وقال النبي صلى الله عليه وآله شيبتني سورة هود لمكان هذه الآية ثم
هذا التخميرات وان وقعت فيما لا يزال بالقياس الينا لكن بالنظر الى المبادي العالية فقد فرغ من مبدء
المبادي جف القلم بما هو كائن الى يوم القيمة فقد فرغوا عن التخمير والتعيين بوجه وكل يوم بل في كل آن هو
في شان بوجه وهذا الوجه الثاني ما يسنح بخاطري القاصر في رد على المفوضة ولما توهم من الوجوه المذكورة
في السطور الجبر نعوذ بالله منه اردنا ان نبين ان المقصود ابطال التفويض المستلزم للشرك الخفي وان
التحقيق ما هو مذهب اهل الحق المأثور من الائمة الاطهار من الامر بين الامرين كما اشار بقوله لكنا
لكن كما الوجود منسوب الينا اي الماهيات اذ قد علمت ان الكلي الطبيعي موجود والمهية متحققة وان كان
بواسطة الوجود وسطا في العروض وان الوحدة في عين الكثرة فالفعل فعل الله لان نسبة ذلك الوجود
الى الفاعل بالوجوب والى القابل بالامكان وان في مقام التوحيد لسقط اضافات الوجود الى الماهيات فكذا
الفعل وهو في عين كونه فعل الله تعالى فعلنا اذ علمت ان الايجاد متفرع على الوجود وخلاصة الامر بين الامرين
ان الايجاد يدور مع الوجود حيثما دار ومعرفة نسبة الايجاد يتوقف على معرفة نسبة الوجود وقد علمت ان
الوجود الامكاني له نسبة الى الفاعل ونسبة الى القابل فكذا الايجاد واما ان النسبتان في الوجود متحققتان
ما دام ذات موضوعه متحققة فكذا في الايجاد وقد بسطت القول فيه في شرح الاسماء وذكرت فيه ان

من يرى شرا وينفي عن ذاته فعل الله الشر مع ان المهية ينبغي ان يكون جنة ووقاية للحق تعالى عن اسناد
الشرور فلينفعه وجوداته وليقف مهيته ووجوداً او لا فكما ان الوجود له كلها لا كماله ما عرفت من
دوران النسبتين **غرر في جوده تعالى** وبعض ما يتبعها ان بيان كونه صرف النور ومحض الوجود
حتى يعد بيان العلم والقدرة له تعالى فان الحي الدراك الفعال او توقيفي علمه بالمعنى المصدري الاشياء
مفعوله من ان يحصر له تعالى كما سبق ان علمه تعالى بالاشياء حضوري وبالاضافة الاشراقية فعلمه
المتعلق بالمسموعات لكونه سمعا وعلمه المتعلق بالمبصرات لكونه بصرا بل قال شيخ الاشراق ان علمه تعالى
يرجع الى البصر لا ان البصر يرجع الى العلم **غرر في تكلمه تعالى** وان الوجودات كلمات الله تعالى
معربة عما في الضمير اعني المكنون الغيبي وكما ان الكلمات اللفظية تحصل من تقاطع النفس الانساني مع مقاطع
الثمانية والعشرين التي هي بعدد منازل القمر كذلك الكلمات الوجودية تحصل من تقاطع النفس الرحماني وهو
الوجود المنبسط في المراتب الثمانية والعشرين وهي العقل والنفس والافلاك التسعة والاركان الاربعة
والمواليد الثلثة وعالم المثال والمعقول لا تتسع لعرضية اللفظ موضوعا لدى الكلام ما هو المعروف بالكلام
فهو اي ذلك اللفظ نحو وجود معه وجود آخر مدلوله وهو الصورة الذهنية ومشابها في الذهن نحو آخر الوجود
الثاني بجعلنا ووضعنا اشتهر وحضور لا بالطبع كما في الكلمات الوجودية على المدلولات الالهية
وكالوجودات الذهنية على الوجودات العينية فحيث في تادية تادية المتكلم اياه ولان اللفظ الانسب
واسهل لكونه صوتا غير قار ولا يحتاج في اداء الى مؤنة زائدة الضرورة التنفس من غيره كالاشارة فضلا
عن غيرها كاحداث اوضاع متعددة كل المدلول لا اسم الكلام اثروا نفي الاختيار الا اللفظ لا ان يكون المسمى بالاسم
الكلام ولو فرضت غيره اي غير اللفظ بدليه حتى يكون باعتبار الوضع حضرة خصوصية من خصوصيات لكن
الغير ملتئما لحصر خصوصية من خصوصيات ذلك الوجود الثاني في الذهن اذ ذاك اي حاله اي حال
الغير يكون حاله اي حال اللفظ في كونه وجودا معه وجوبا بالمواضعة او حال اللفظ يكون حال الغير في عدم الدلالة

على معنى فيكون ذلك الكيف المسموع كالكيف المبصر او المذوق وغيرهما الآن اذ علمت
ذلك علمت ان الوجودات لا تفقد ما هو المعتبر في الكلام الا ما لا مدخلية له الا على سبيل الاتفاق
لكونه صوتا ولا يزداد على اللفظ الا ما هو مؤكد لكونه كلاما معربا عن المعنى فالكل اي كل الوجودات آيات
له دالات على مدلولات الهية حاكية جماله جلاله كما قيل جمالك في كل الحقايق سائر وليس له الا جلالك
ساتر وكل جزء من الاسماء المراد بها الوجودات اذ كل منها علامة وآية وسمة وحكاية من صفة
من صفاته كما قال تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وضع وضعا لهما
لمعنى ما فيه صنع بخلاف المعاني الذهنية للكلمات اللفظية اذ عرض الدلالة العرضية اي الدلالة غير
الدلالة العرضية التي هي باعتبار وضع موجود عرضي كون الرابطة شئ في الدلالة العرضية
الزمانية وما بالعرض يزول فتلك الدلالة تزول لا الدلالة الوضعية لا الالهية الذاتية الطبيعية
لان ما بالذات لا يختلف ولا يتخلف **غرر في تقسيم الكلام** فمنه ما قد كان عين الذات
كون اما عطف بيان للمراد وخبر مبتدأ محذوف بحيث يبينها الذات وهو الوجود المجرد عن المادي
المظاهر والدال والمدلول فيه واحد كما قال علي عليه السلام يا من دل على ذاته بذاته ومنه ما ذا الكلمات
ثمة محقق تامة وهي الموجودات التامة التي ليس لها حالة منتظرة من العقول المفارقة في السلسلة النزولية
والموجودات المستكفية بذواتها او باطن ذواتها من العقول الكاملة في الصعود كما في ماثورات
ائمتنا نحن الكلمات التامات وفي القرآن كلمة منه اسمه المسيح وكجامع الكلم ما دي الائمة والمراد
نبينا القائل اوتيت جوامع الكلم ومنه ما في صحف منتشرة وهي وجودات النفوس ووجودات
عالمي المثال والملك كما قال تعالى قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي
ولو جئنا بمثله مددا ما ليس ذا اي ما نال ما ذكرنا من ان الوجود بشراشره مراتب الكلام الا التنفسي
الظاهرة عن علائق عالم الطبيعة وعن الجهلين البسيط والمركب او ما ليس العقول نحوها الا النفوس الظاهرة

عن هذه الالوان لسالك نهج البلاغة اي طريق البلوغ والوصول الى النهاية المطلوبة فان البلاغة
والبليغ يفهم من البلوغ كما استفاد من القاموس لشيخ كلامه سبحانه الفعل اي هذا الكلام خرج فيه
تلميح الى قوله تعالى في نهج البلاغة انما يقول لما اراده كن فيكون لا بصوت يقرع ولا بنداء يسمع
انما كلامه سبحانه فعله ان تدبر هذه الاي ما ذكرناه من ان الوجودات كلمات حمد الله وتسبيحاته
لله تعالى تعرف ان كلماته الالهي اي الاشياء تضعف وجوداتها كما هي وجوداتها كذلك كلماتها
وبالجملة اذا اضيف الوجودات اليه تعالى كانت الكل اعرابا عن الغيب المصون والكنز المكنون و
كانت كلمات وخطابات منه متعلقة بالمهيات واذا اضيفت الى المهيات كانت لاظهار منها دسرها
وكشفا لجمالها وجلالها والحمد المتعارف بينهم شرح واظهار الفضايل المحمود فوصله فما ورد في الكتاب
الكريم الالهي من حمد الاشيا وتسبيحها محمول على ما هو حق الحمد والتسبيح حقيقتهما لا على مجرد دلالتها
بحدوثها او بامكانها على ان لها مؤثرا كما قال به المتكلمون **غرر في الارادة** قد عرفت
بتعريفات شتى ارجحها ما اشرنا بقولنا عقيب داع المصطفى نفس على الطرفة لقولنا شوقا ودركنا
بدل من داع والمراد بالمفعول دركنا وشوقا مؤكدا الارادة مفعول بسماء لتفصيله الارادة بينا
شوق مؤكد يحصل عقيب داع هو ادراك شيء الملايم ادراكا يقينيا او ظنيا او تخييليا موجبا لتحريك
الاعضاء لاجل تحصيل ذلك الشيء وفيه تعالى الارادة عين الداعي الذي هو عين علمه لعنايته بالنظام الخير
مفعول علمه هو اي علمه عين ذاته فالداعي والغرض من الايجاد ذاته لا امر زائد على ذاته اذ تعليل فعله تعالى
حالة منتظرة يحصلها اي حصل بك ايحال له تعالى منفصل التصور اي تصوره الواجب بحيث ذاته
اجل مدرك بصيغة الفاعل لان ذاته حاضر لذاته لا مهيته لذاته فضلا عن المادة والموضوع وما ينال المدارك
بوجودات متشتتة ينالها بمدرك واحد جمعي هو ذاته المتعالية انه ادرك مفعول مطلق للاني علمه حضوري
ذاته تفصيله بغيره فكيف بذاته لانه مدرك بصيغة للمفعول لكونه غير متناهي البهاء والجلال عالم الاشياء

وحيث انه لذة

٧١

وحيث انه لذة فهو مبتهج بذاته وعاشق لذاته لانه بهجة اقوى وبهجوديته فان تمامية الابتهاج والعشق بقدر تمامية
هذه الاشيا ومن له الشيء بهجة شروع في بيان الارادة للاثار فهو مبتهج بها اي باثاره بصير ذلك الشيء
مصدره من حيث انه عالم الى الكلمة ما يكون اثره اذ اكد ربط لا شيء له باستقلاله ليس له حكم على حياله
يكون ظهورها ظهور المؤثر لعكس يكون التجلي فاذا كان الابتهاج او العشق او الرضا او ما شئت
فسمه بابتهاجا بالاثر بما هو اثر تبعا فكان رضاه بالذات المتعالية بالفعل متعلق بقولنا رضا بها
وذا الرضا وهذا الابتهاج ارادة لمن قضى وقدر ومضى الامور **غرر في تاكيد القول**
بان الداعي والغرض من الايجاد عين ذاته تعالى تنظيمك العوالم مفعول لو الغرض حال كونك تدري
كمال الحق وتماميته التي هي حقيقة ذاته فعند ذلك كان ذا الكمال والجمال هو الغرض لك في تنظيم ذلك
النظام الكامل فيه اي الكمال وفقه تعالى وهو سبحانه منظم تلك الامور الكلية والعوالم الطولية والعرضية فوق
التمام الظرف خبر مقدم لقولنا علمه فعلم كماله الذي هو حقيقته على ما هو عليه فعند ذلك كان هو الغاية
والفعل للامر سواه فعله مفعول لقولنا قد علا هذا ما ذكره الشيخ الرئيس في التعليقات بقوله ولو ان انا
عرف الكمال الذي هو حقيقة واجب الوجود ثم كان ينظم الامور التي بعدهم على مثاله حتى كانت الامور على
غاية النظام لكان الغرض بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال فان كان واجب الوجود بذاته
هو الفاعل فهو ايضا الغاية والغرض اشهى وابهى لو كان الالتذاذ الذي فينا اثار امرا لذاته اي
لاجل ذاته للفعل متعلق لقولنا كان مصدرا وهذا ايضا ذكره في التعليقات بقوله ونحن انما نريد الشي لاجل
شهوة او لذة لا لاجل ذات الشيء المراد ولو كانت الشهوة واللذة او غيرهما من الاشيا غيره لذاتها
لكان مصدر الافعال عن ذاتها لكانت مريدا لتلك الاشيا لذاتها لانها صادرة عن ذاتها
والارادة لا تكون الا شاعر بذاته بل الفعل اللذيذ شروع في بيان الفاعل والغاية في كل
موضع لنهاية الحركات وان فاعلية الالتذاذ على ما ذكرنا ليس بمجرد الغرض لا علة غائية معطلة الفاعل

فاعلية لها فالولا ان العلة الغاية فاعل الفاعل بما هو فاعل فكمل اى حل فاعل السبب الغائى فيه في ذاته كاما فالعطشان الذى يطلب الرى ريان بنفسه ذهنا وهو يقتضى ريانا عينيا فانه يطلب الريان

الفريدة الثانية في انحاء تقسيمات الفعل الله تعالى

الفعل بمعنى المفعول اما ان يكون مسبوقا بالمادة والمدة وهو الكائن اما ان لا يكون مسبوقا بشيء منهما وهو المبتدع واما ان يكون مسبوقا بالمادة دون المدة وهو المخترع واما عكسه فاحتمال في بادى النظر غير متحقق في الخارج واليها اشير بقولنا ان يسبق هيولى مفعول السبق ومعلوم انه اذ اسبق الهيولى الذى هو مبتدع كالعقول والنفوس المجردة ومع لحوق للهيولى فهو كائن كالعناصر والعنصريات وكالفلك والفلكيات للمدة الطائن يفي اى لما للهيولى قد لحق نماءك عن مخترع قد فرق فان المخترع غير مسبوق بالمدة بل المادة مقدار حركة المتاخرة عن جسمية طبيعية متعلق معنى وهو ما ليس له حالة منتظرة كالعقول او ناقص وهو بخلاف التام والناقص اما مكتفى ان اكتفى بذاته وباطن ذاته من علله الذاتية في خروجه من النقص الى الكمال كالافلاك ونفوسها ومن حيث التحصيل لنفوس الانبياء بحسب الفطرة واما بعد الاستكمال فهم تجاوز من التام او غيره اى غير مكتفى ان لم يكتف بذاته في الاستكمال بل احتاج الى مكمل خارج كالعنصريات ونفوسها الغير المؤيدة الفعل كذا ايضا يقع وينقسم الفعل اما محرك فقط او غير محرك كالعقول النورية فانها محركة للنفوس كتحريك المعلم للمتعلم والمعشوق للعاشق او متحرك فقط غير محرك لشيء كالجسم بما هو جسم والهيولى او ما اختلط منهما اى محرك من وجه ومتحرك من وجه والنفوس كالطبايع كذاك تقسيم رابع للفعل بانه شيء من لا شيء كالابداع فانها خلقت من المادة الاولى وهي اللاشيء يعنى لاشيئية فعلية لها فانها قوة محضة وقوة الشيء هي قوة لا شيء السبب لشيئية او شيء من شيء كالنفوس من العقول او لا هو من شيء اى شيء كالعقول ثم يمكن ان يكون شيء من شيء كالمواليد من الامهات او المتعارف ان خال خلقه من علي ماده

والعقول البسيطة

والعقول البسيطة مادة للنفوس فيكون النفوس المجردة من شيء لا من شيء واذ اعرف هذا فاعرف ان زيدا عمرا او عمرو ابالجسم والنفس والعقل في سمك اى رفعة مما هو الاكثر تداولا في لسان المشائين وجبروت هو عالم العقول وملكوت بالمعنى الاعم هو عالم الغيب حسبنا وملكوت بالمعنى الاخص هو عالم المثال وقيل له الملكوت الاسفل ايضا وملك من تحتها فاضطفا وطب بنات سبقا والمدبرات امرا مما هو الاكثر تداولا في لسان الشرعية والمعرفة والنور الاسفهبدية من النفوس الفلكية والارضية المظاهر من الاجسام الفلكية والعنصرية بل الاشباح المثالية للنور الانوار ونور قاهر من عالم العقل عما هو الاكثر تداولا في لسان الاشراقيين وبعضها كالمظاهر الاكثر تداولا في لسان الشرعية الاسلام واما حكماء الاشراق غيرهم فيعبرون عن الاجسام الفلكية والعنصرية بالبرازخ العلوية السفلية كما في كتاب حكمة الاشراق لكل من الالفاظ المساوقة من كل لسان كالنور القاهر والملك المقرب والجبروت والعقل المعنى واحد بشير وقس عليه لتقابل الكل دال على معنى واحد حقيقي هو المعنى ومقصد المقاصد الكل عبارة ومشار المعنى اليه من هو للعلوم متعاطيا فكان في تعبيرها التعبير عندي

افاصة منه صدر بالترتيب اى الاشرف فالاشرف في الاخس الذي ينتهى به سلسلة النزولية اذ انه قد علمت معناها قد ضمنت وجود اى وجود الاول فعال جواد منها بالنظام وترتيب جودا اى افادة بلا عوض ولا غرض قاهر اعلى مثل ذى شارقة نورية في الطبقة العرضية من العقول اعنى قواهر الاذنين بلسان الاشراق كما سيجيء فنفس كل اى ثم فاض نفس الكل والمراد بها هاهنا جملة النفوس المحركة للسماوات لا نفس الاطلس فقط كما مر ثم فاض مثل معلقة هي عالم المثال والخيال المنفصل فالطبع اى فقاض طبع الكل فالصورة اى ففاض الصورة الجسمية المطلقة فالهيولى اى فاض الهيولى وختم القوس بها اى بالهيولى نزولا فهذا هو القوس النزولى وفي مقابلة القوس الصعودى مرتبة كمرتبة ويقابل كل من هنا نظيره من هناك كما بداكم تعودون

ای العقول الطولیة بالترتیب النزولی

لكن النزول من الاشرف فالاشرف والصعود من الاخس فالاخس مقتضى قاعدة الامكان الاشرف و
والاخس غرر في اثبات ان ما صدر هو العقل عقلا ونقلا كان تامة عقل اما الدليل العقلي
فكثير منه ما اشرنا اليه بقولنا اذ بدا وتقرره انه لا يوجد الواحد الا واحدا فذلك الواحد الصادر عن
المصدر الواحد اما نفس او عرض او صورة او هيولى ولو فرض ذلك الواحد الصادر نفسا وسيأتي عرضا
لزم ان يكون بلا جسم فعل ذلك الواحد المفروض احدهما واللازم باطل لان النفس محتاج في فعلها الى
الجسم والعرض محتاج في ذاته فضلا عن فعله اليه ولو فرض عرضا نفسيا كان محتاجا اليه الى الجسم لو
النفس لان اسم النفس لما حقيق تعلقا تدبيريا بالجسم وبيان اللازم لان الصادر الاول يجب ان يكون
علة لجميع ما دونه فاذا كان نفسا يجب عليته لمتعلقه واذا كان عرضا يجب عليته لموضوعه او جزء من
فيلزم منهما بطل يعني لو فرض الصادر الاول عنه تعالى صورة او هيولى بطل استلزام بينهما وقد ثبت
اما اذا كان هيولى فلانه يجب ان يكون لها تقوم بغير الصورة وتقدم عليها واما اذا كان صورة
فلانه يجب ان يكون لها استقلال في سببيتها للهيولى مع انها محتاجة في تشخصها الى الهيولى والتي
ما لم تتشخص لم توجد وهذا الاقسام لما بطلت وكونه جسما باطل من راس لعدم كونه واحدا حيث انه
مركب من الهيولى والصورة ولذا لم نتعرض له تعين كون الصادر عقلا اشار اليه وحدة جمعية وقضت
لعدم ربط المركب بالوحدة المحددية ملك الوحدة الحقة الحقيقية واما الدليل النقلي فكقوله
(ص) اول ما خلق الله العقل وكقول امير المؤمنين عليه السلام حين سئل عن العالم العلوي صور عارية عن المواد
خالية عن القوة والاستعداد تجلى لها فاشرقت وطالعها فتلالات والقى في هويتها مثاله فاظهر
عنها افعاله الحديث وفي حديث الاعرابي وحديث الكميل في اقسام النفس عن امير المؤمنين عليه السلام
ما دل عليه ايضا غرر في كيفية حصول الكثرة في العالم مع ان العقل فيه وحدة والواحد لا يصدر عنه
الا الواحد فالعقل الاول لدى المشاء واما عند الاشراقي فنعلم كيفية حصول الكثرة ان شاء الله

فهو وان كان واحدا

فهو وان كان واحدا لكن فيه كثرة اعتبارية فان له وجودا ومهية والوجود مضاف الى مبدئه
وهو بهذا الاعتبار يتصف بالوجوب الغيري ومضافا الى المهية وهو بهذا الاعتبار يتصف بالامكان
الذاتي وبوجه اخر لما كان مجردا وكل مجرد عاقل كان له تعقل لذاته وتعقل لمبدئه فمن وجوبه مبدء عقل ثان
جائز وامكانه اي وجوده باعتبار اضافته الى المهية مبدء الفلك الاقصى هذا باعتبار الوجه الاول
او عقله لمبدئه وعقله لذاته مبدء للفلك الاقصى هذا باعتبار وجه آخر الثاني فلا اشارة الى الجهتين
عبرت تارة بالوجوب وتارة بالتعقل على ان وجوبه عين تعقله لمبدئه فان تعقل المجرد عين ذاته ولوجوده
وان لم يكن عين مهيته وان لم ان لي الوجه الاول الاظلم الذاتي وبالامكان فان الوجود
المضاف الى المهية كالظل فيناسب صدور الجسم المظلم والوجود المضاف الى نور الانوار فيناسب صدور
العقل الثاني الذي هو نور وكذا التعقلان اي استشعاره بهاء مبدئه وجماله وجلاله وسعته ايضا وقوته
به وقربه الذي هو فوق القربات منه جل شانه واستشعاره مهيته الامكانية المظلمة الذاتية وانانيته
المحجوبة التي هي ليسية صرفة بالذات فحصل من الاول العقل ومن الثاني الفلك كاستشعارك كمالك
وبهائك فيحصل في وجهك بشاشة واحمرار واستشعارك نقصا وآفة فيك فيحصل في وجهك انقباض او اسوداد
وهكذا يصدر من كل عقل عقل وفلك فيستوفي العقول العشرة الافلاك التسعة حتى انتهى من العقول وصل الى
العقل الفعال المكمل للنفوس الناطقة بحول الله وقوته واليه فوض كدخدائية عالم العناصر باذن الله تعالى
عند المشائين كما قلنا والفيض منه في العناصر حصل فذلك العاشر بالعقل كما تقدم معطي الهيولى عالم
العنصر وبالوجوب النفوس في هذا العالم وصور للهيولى اي هيولى عالم العنصر كثرة استعداد غير متناهية
لقبول الصور كما للحركات كما للافلاك السبعة الشداد فتلقى لتقابل غير متناهي الانفعال وتفيض
الى فاعل غير متناهي التأثير فتستتبع نزول البركات وقد اشرنا الى كيفية صدور هذه الكثرات عن
العقل العاشر مع محدودية جهاته غرر في ربط الحادث بالقديم وسببا لاشكال حادثا

ولولده اي لولا سببه بان كان قديما طول الدهر متعلق بما بعده كان الحادث المسبب لا بد ان
واذا كان حادثا فسببه ايضا حادث وهكذا الى غير النهاية فيكون حوادث غير متناهية مجتمعة في الوجود
مترتبة وهذا هو التسلسل لكنه مع لا تناهي السلسلة تخلف عن السبب القديم مثل السبب الحادث الاصل والحاصل ان
لا بد من اسنادها اي الممكنات والحوادث طرا الى واجب الوجود جل شانه وتخلف المسبب عن السبب التام
غير جائز هذا اصل الشبهة واما دفعها فالحكماء قائلة ومنقول العقول هو سبب ان لبدء نفي قولنا حركة
دورية فلكية تجددت نسبها واذ تنهار اي ذات الحركة قد ثبت اذ قالوا في كل حركة امر واحد بسيط
مستمر هو التوسط بين المبدأ والمنتهى وامر اسم لا امر ممتد هو الحركة بمعنى القطع فذلك التوسط امر ثابت دائم
باعتبار ذاته انما التجدد باعتبار نسبه الى الحدود المفروضة فيما فيه الحركة فالحركة من حيث الذات اعني ذلك
الامر البسيط المحفوظ في تلك الحدود مستندة الى المبدأ الثابت وباعتبار نسبها المتجددة تستند اليها
الحوادث المتجددة فكل قطعة او حد منها شرط لحدوث حادث يقع في زمان خاص مخصص لحدوثه
فعلة كل حادث مركبة من شيء قديم كالعقل الفعال بحول الله وقوته ومن شيء حادث هو تلك القطعة
او ذلك الحد كما قلنا كما نبّا بر قديم بالزمان كالعقل او قديم بالذات وهو الواجب الوجود الذي تنتهي
اليه سلسلة الحاجات فبناتها اي ثبات الحركة ارتبط كان كل حادث من الحوادث الكونية حدوثها وبسط واذا نقدر
الكلام الى حدوث كل قطعة قطعة اذ لا بد لكل حادث من محدث فيعود حديث التشنيع كما بان التجدد
والحدوث ذاتي للحركة والذاتي لا يعلل فاي جعل جعل الحركة موجودة لا انه جعل الحركة حركة اذ قد تقرر
ان الجعل التركيبي فيما بين الشيء وذاتياته باطل وقيل انه في ربط الحادث بالقديم غير ذلك منها
ما قاله صدر المتالهين في موضع من الاسفار بناء على ما حققه من الحركة الجوهرية والتجدد الذاتي للطبيعة
انه يلزم الانتهاء الى حادث هويته او حقيقته عين الحدوث والتجدد كالحركة او المتحرك بنفسه كالطبيعة
المتجددة بذاتها لكن الطبائع المنقطعة الوجود التي عدمها في زمان سابق وحركتها مسبوقة بطبيعة اخرى

فافطنانا

حافظة زمانها وتلك الطبيعة اي فقط الزمان لها وجهان وجه عقلي عند الله وهو علم الله وجه وصورة
قضائه وليس من العالم ولها وجه كونه قدري حادث في خلق جديد كل يوم اشهر الى هذا اشير بالعنوان
وقد مضى في مبحث القدم والحدوث تماما من الاقوال لدينا المرتضى من التجدد الذاتي للطبيعة ومنها
جعل المقربات والمصححات للامور السابقة المعدة التي في عرض الحادث فان محمد التنالية وليست كذلك جائز
عندهم ويمثلون بحركة الثقيل الى اسفل فانه لا ينتهي الى حد الا ويصير ذلك الانتهاء معدا لان يتحرك
منه الى آخر والمؤثر هو العقل وهو ثابت محفوظ في جميع الحدود المتغيرة وغير ذلك ولكل وجهة هو موليها
هذا الكلام عند من لم يقل بانقطاع الفيض وبجعل الحدوث والتجدد في ناحية المستفيض فهو في مندوحة
واما من يقول بالانقطاع فهي داء عياء لم ينجع فيه دواء كما لا يخفى عزي في حصول التكثر على طريقة
الاشراقيين اذ ذا اي طريق المشائين لدي اشراقي حكماء لهم استسهال اشراقا وانوار
على قلوبهم بلد وناق كما ستيقح وجهه ان اشير ما ذكره شيخنا الاشراقي شهاب الدين السهروردي
في حكمة الاشراق في باب صدرية الواحد لحصول التكثر طولا وعرضا اي في العقول المترتبة والمتكافئة
واصنامها صنعة تستبصر وهو انه من نسب الانوار القاهرة الطولية اي اشراقات العقول المترتبة
ومشاهداتها قد وجدت انوار قواهر اي عقول عرضية متكافئة فعند الاشراقي ان الافلاك سببا
مفعول به للاضداد اذ لم يكن بمعنى الشروع والا فهو مفعول فيه لمقابلة اذ لكل كان في الترتيب عقل
اي عالم العقل اضداد كما كان في طريقة المشائين الافلاك اضداد في الترتيب والصدور عند ما كانت
العقول اضداد فيها يعني يفيض من الواجب تعالى عقل ومن ذلك العقل عقل آخر الى ان يبلغ محدد وهو غير ان
يصل النوبة الى الاجسام بل نور قاهر اقرب بنور النور تعالى وهو العقل الاول مفيض نور ثان وثالث
وهكذا الى ان يحصل عدد محصور من القواهر والعقول فيقف سلسلة العقول المترتبة كما يحصل من الشمس في
المشاهد نور في مقابلها ومن ذلك النور نور آخر في مقابل ذلك المقابل الى ان يصل الى ما لا يحصل منه

نوره المتناهي لضعفه اي ضعفه من الاستكمالات والتنزلات ولنور الانوار تعالى شروق على بال
كثرة الجهات الحقيقية الموجبة لصدور العقول في الطبقة المتكافئة التي كل منها مثال لنوع
طبيعي في هذا العالم الطبيعي بانه تعالى لها اي لكل من العقول المترتبة ثم شاهد لصيغة المفعول فحصل من
شهوده كل منها النور الانوار غيره بوسط وغيره عقلي في الطبقة المتكافئة كما من كل اشراق بوسط
وغيره كما ذكره بالتفصيل على ما قلنا شروقه تسبيحا العقلي اي ليس يحكى العرض عليها وارد كذا شعاع
كل نور قاهر لعدد نور الانوار تعالى لعدم علاقة قبول قاهر يكون سافلا ثم كل نور قاهر غير النور الاقرب الى
نور النور يقبل الاشراق بالوسط منه تعالى بغير اي كما يقبل بلا وسط كما مر ان شروقه اه واذا
كان كذلك فيقبل القاهر الثاني منه اي من نور الانوار فيضان فيض الاشراق مرتين مرة منه تعالى بغير
واسطة ومرة اخرى اقرب نور بطة في اين يقبل اشراقه تعالى ثم الثالث اي القاهر الثالث اربع مرات
من شروقه تعالى اثنتان منها مثناة الصاحب اي المرتان من الاشراق اللتان قبلهما الثاني من الحق تعالى
مرة بلا وسط ومرة النور الاقرب فينعكس من الثاني الى الثالث وثنتان اخريان اشراق نور الانوار
على هذا القاهر الثالث بغير واسطة واشراق من الحق قبله نور اقرب بلا واسطة ينعكس منه على الثالث ثم
الرابع القواهر ثماني مرات اربع ثالث بالاجماع في اللاتية وثلثا الثاني فينعكس تلك الانوار اليه الاخر
من نور الانوار على القاهر الرابع واما المرة السابعة والثامنة فهما تانوريع صدرهما النور القاهر الاقرب
الذي هو اول بلا واسطة وثانيهما النور الانوار الذي مر ان له اشراقا على كل القواهر بغير واسطة وهكذا
سوانح الانوار قال الشيخ الاشراق في حكمة الاشراق فالنور الحاصل في النور المجرد من نور الانوار
هو الذي نخصصه باسم النور السانح وقال العلامة في شرحها لكنه لا يعني بهذا الاصطلاح لانه قد يستعمل في
اشراقات الانوار المجردة بعضها على بعض وتضاعفت مبلغ كثار يعجز القوى البشرية عن الاحاطة
وذلك لان القاهر الذي يقبل من نور السانح ست عشرة مرة ثمان مرات ينعكس عليه من الرابع

والرابع من الثالث

والرابع من الثالث ومرتان من الثاني ومرة من النور الاقرب ومرة من نور الانوار بغير واسطة وهكذا
ثم على ذلك اي على تضاعف الانوار السانحة من نور الانوار ومشاهداتها له تعالى قبوله بوسط وغيره يتعلق
بقولنا شهود كل وشروق نوره اي مشاهدة كل سافل من الانوار القاهرة عاليها واشراق كل عال
منها على سافلها وهذا الاشراق وان مر في قولنا كذا شعاع اه الا ان المقام لتفصيل بالتوسط و
غيره وانما كان كل سافل حتى النور الابعد الاسفل شاهدا للحق حتى نور الانوار وكل عال حتى نور
الانوار يشرق شعاعه على سافل حتى الابعد الاسفل اذ لا حجاب من الملاء ولواحقها من الزمان
والمكان وغيرها في المفارقات ولا يحجب بعضها بعضا وانما يختص الحجاب بالمقارنات للملاء ولواحقها
فكان في كل من القواهر جميع الصور اي الهيئات النورية التي في كل مما فوقه بنحو اعلى وما دونه بنحو اضعف
وكان كل من الكل اي بمنزلة كل من كل لان يكون كل في الاخر فهي كالمرايا المتعاكسة مذ اشارة الى ما قال
ارسطاطاليس ان الاشياء التي في العالم الاعلى كلها ضياء لانها في الضوء الاعلى ولذلك كان كل واحد
منها يرى الاشياء كلها في ذات صاحبه فصار لذلك كلها في كلها والكل في الواحد والواحد منها هو الكل والنور
الذي يسيح عليها لا نهاية له هذا الكلام **غرر في تمايز الاشعة العقلية** وتكثرها في المحل العقلي وشعوره
بها بخلاف الحسية التي ما امتازت الا بتمايز المحل فان الاشعة الحسية وقعت على محل كاشعة الشمس في حائط اذ
لا يكن تمايزها الا بالسرج لا بالشعر وكذا المحل ليست ازديادا في الاشعة اذ لا يتحقق الكل حس كذلك به
اذ البعض دون البعض فيه اي في المحل فلا يتميز البعض عن بعضها مع بقاء البعض ولو كان الواقع من الاجزاء
لما كان كذلك اما الاشعة التي حسيتها اي التي الحسي من المحل حال كونه ليس البعض في ذاته غير ذاته ولا الذي
يحصل فيه من اعداد الاشعة العقلية بسر اي يكون عالما بما هو اثر ذلك كما يحصل في ذاته فهو اي المحل العقلي بها
بالاشعة العقلية اذ ازيد شعر فيحصل من هذه الاشعة امثالها واعتبر باشراق العقل على النفس وصيرورتها
شاهدة التجرد مشاهدة المجردات **غرر في فذلكة ما ذكر** وهي كيفية صدور الطبقة العرضية

من الطولية وغير ذلك وكمان تامة من كل من اشراقات ذكرت عقل كما كان عقل من المشاهدات
اللازم للاستغراق فردا او بالجهات اى مع الجهات فردا ومثنى حالان من الجهات كالقهر والحب وقع
ومثنى اشتملت الجهات يعني يحصل من كل اشراق ومشاهدة فرد عقل ومنهما كذلك عقل والاشراق مع القهر
شيء ومنه مع الحب شيء ومنه معهما جميعا شيء وهكذا اذ كل سافل له ذل وود بالنسبة لكل عال ذا
اى الحاصل من السافل وهذا الى حد جهات القواهر والعقول قسمان من بيان القسمين الانوار العالين
وهي الطبقة الطولية بترتيب ذكر اى مع ترتب علي ومعلولي فيها غير حاصل منها شيء من الاجسام
لشدة نوريتها وقربها من الوحدة الحقيقية وقلة جهة الظلمة فيها ومن القواهر الاولى ارباب
الطلسمات وهي طبقة عرضية لتكافئت اى لا تقدم وتاخر بالعلية فيها انما هي علل للاجسام
وهي قسمنا منها القواهر التي صدرت من جهات المشاهدات وبعضها القواهر التي حصلت من جهات
الاشراقات ولما كان نور الشهود على نور شارقه ليس اى الجهات التي هي المشاهدات اعلى
الجهات التي هي الاشراقات وكان عالم المثال اشرف من عالم الحس لان ذلك كله حسنة وشعور
لتجرده عن المادة بخلاف هذا فمنه اى فمن نور الشهود العقول والارباب التي بازاء المثل المعلقة وعالم
الحس الى انتها اى العقول والارباب التي حصلت من الاشراقات ثم وان الاعلين اى القواهر الطولية
انتهى كما زعمه المشاؤن فيلزم عليه جسم لجسم لان بين علتها ترتبا عليا ومعلوليا فلابد لان يكون
بين اجسام الافلاك التي هي معلولها ترتب ايضا لوجوب التطابق وانتفى اللازم لان الجسم الجسمانى
لا يؤثران الا بالوضع والوضع بالنسبة الى المعدوم لا يتصور وايضا الاعلين ارتب عالم الحس فيلزم
كونه اى كون جسم للفلك الحادي من كل وجه اشرف من جسم دونه معلوله كالمحوي وانى لان فلك الشمس
الفلك الذي يحفه ويحيط به وهو فلك المريخ وان كان اصغر واما الشمس التي فيه فهو ذو شرف فانه الطلسم سهرير
وهو بالفهلوية اسم اعظم انوار الطبقة العرضية واذا كان صاحبه اعظم الانوار فالشمس في حق له هور خش بالفهلوية

اعظم الطلسمات ولان الشمس سلطان كل كوكب منيره وما ازداد على الكواكب بمجرد المقدار والقرب
بالشدة فان ما تيراه من الكواكب اكبر من الشمس بالا يقاس ولا يفعل النهار ونسبته الى العالم
الكبير نسبة القلب الى البدن فكما ان به حيوة البدن كذلك بالشمس حيوة هذا العالم وهم كيف
عالم الحس الى القواهر الاعلين وليس في العقل اثنا من الجهات ما يفي شاهد من اى العصور فلك ما من كثير الجهات
اى من حيث الانجم لانها اكثر من قطرات البحار فالاجسام مستندة الى العقول العرضية والطبقة المتكافئة

غرر في تطابق عالم الحس وعالم العقل

وكل هذه النسب الوضعية والهيئات الحسية الواقعة في
عالم الطبيعة اظلال لتلك النسب النورية والهيئات المعنوية وصنم لزينة حاز زجاجة فهو كان النورية ولكمال
الممتزجا كهذه الالوان العجيبة التي في رياش الطاوس بل كلما يقع من الهيئات الاتفاقية في العالم
المحسوس والنور القاهر في صنمه الخاص حكمه من القهر والحب وحوهما السحب فخاص عليه قهر قهر غلب كذرية
قهر عليه القهر اما رايت ان شمسا وقمر نورهما نور النجوم قهرهم وعاشق غلب عليه حب وما دى عاشق
ذل معه اى المعنى مع المحبوب ذل عاشقا يصحبه ذل كزهرة فانها كوكب العشق والمحبة والدهما الا نوبة التي يصحبها
الذل والانقياد للاباء والابعة

غرر في ان لا فاعل للمتقنين في هذا العالم

من التنوع وكل فعل
نما من معضيه جسم لانهم اى لهم اى الاشراقيين من صاحب الطلسم وقد بينه شيخ الاشراق في
المطارحات وقد زيف احتجاجه في مبحث مثل الاسفار وكذا انهم لا يهم ذهن السراج مفعول مقدم
ربه بحرم رب له وهو شكل صنوبر يا عطى الشعلة وكذا بالرب اى الهام رب النوع للنحل المسدسات
وكذا الهامه للعناكب المثلثات

غرر في تحقيق ماهية المثل الافلاطونية

بعد الفراغ عن اثباتها
وعندنا امثال الافلاطون انما سميت تلك العقول المتكافئة مثلا لكونها امثالا للمادونها ومثالات
وآيات لما فوقها لانها صور اسمائه تعالى وحكايات صفاته ولكونها امثالا للاشراقات العقلية
التي في سلسلة القواهر الاعلين اذ قد علمت ان الاشراق العقلي يحصل منه مثله كما ان الاشراق

العقل يحصل للنفس مثله وانما نسبت الى افلاطون لان افلاطون واستاذه سقراط كانا يقولان
في هذا الرأي كما في الشفاء لكل نوع له فرد في هذا العالم فرد عقلاني اي مجرد موجود في عالم الابداع
غير داثر كما علمت انه علم الحق تعالى وصور قضائه عندنا فلا تردد ولا تبدل لكل كمال في الطلسم اعني الافراد
الطبيعية من نوعه او شخصه المنحصر فيه في العالم الطبيعي كالسماء وان ساوى في نوعه اي في رتبة ذلك العقل فهو من
من جهة وحدة بنحو اعلى جمعه اي كل زينة وكمال في الطلسم بنحو التشتت وبنحو ابتهاج وقرب الى الله فهو صنم له
بنحو الوحدة والبساطة والسر في ان الوجود البسيط يشتمل على جميع وجودات ما دونه بدون انثلام في وحدته
نوع اخذ في مفهومات متخالفة وجواز انتزاعها من الوجود الاحدي الذات اي الوجود البسيط كما مضى
كالنفس الناطقة في الذات اي في مرتبة ذاتها قواها الباطنة والظاهرة حاوية لوحدة في قوة اي بجهة
واحدة بسيطة في قوة وهي اي هذه القوة هيئة اي ذات للنفس لا امر ضميم اليها ففي هذا انها بسيطة
مستجمع لحد عاقل ومتوهم ومتخيل وحساس كلها على مراتبها وذلك لان الكل تفيض منها على الآلات والقوى
الظاهرة والباطنة في هذه النشاة بعشرة وفي النشاة المثالية ايضا عشرة لتطابق العوالم لكن السمع
عالم الفوق تبصر العشرة في مثلها في سمعه ينطوي كل العشرة وفي بصره ايضا ينطوي كلها
وهكذا في كل واحد من العشرة وفي النشاة العقلية ايضا توجد العشرة وتضرب تلك المائة فيها تصير
الفا فمدرك واحد هو النفس في مرتبة ذاتها باطنها يشتمل على كل القوى الالهية ومنتزع منه مفاهيمها وتسمى
لاسمائها بنحو اعلى لبدن واحد اللام صلة وقاية كما بها اي بالنفس وقاية وتدبير استكمالي لكن ليكمل بالوحدة
هي افراد طبيعية لنوعه اي المثال الافلاطوني عناية وتدبير اجمالي وتحريك غير تحرك ولكن جملة افراد
النوع كبدن له فذي اي الافراد الناسوتية لنوعه من المخروط اي من لوازم المثال الافلاطوني التي
في التمثيل كمخروط مثل القاعدة نظرا الى التشتت والتعدد فيها وذاك اي المثال بمنزلة النقطة راس
ذلك المخروط نظرا الى الوحدة والبساطة تكون تلك النقطة لكل من كمالات الافراد الناسوتية من نوعه

واحدة من الوجدان

واحدة من الوجدان فعلى التمثيل هو كنقطة سيالة ترسم لسيلانها خطا مستقيما وللخط مثلثا قائم
الزاوية والمثلث مخروطا بان يحرك على احد ضلعيه حافظا لطرف ذلك الضلع مركز الدائرة ودائرا
بالضلع الثاني على محيط الدائرة فتلك النقطة السيالة كما انها فعالة لذلك المخروط ولكن بالتجافي عن
مقامها وبالحركة والمفارق لا يجوز عليه التجافي ولا الحركة وذلك اي المثال النوري هو الاصل وذي اي
الاجسام والتعلقات فروع وذلك اي المثال هو الكلي اي وسيع نفعه اذا سمعت منهم رب النوع يقول
رب النوع كلي فلا تفهم منه ما يستعمل في المفاهيم بل المراد بالكلية سعة الوجودية والاحاطة بالافراد
الناسوتية كما يقولون الفلك الكلي ويريدون به المحيط اذ معلوم انه ايضا فرد مثل كل واحد من سماء
والكلي النفس الطبيعية المحمولة عليه وعليها وذلك هو المثال له هذه الذي تتفق معها في الماهية ولوازمها
كما قال به صدر المتألهين س بناء على جواز كون بعض افراد حقيقة واحدة ماديا وبعضها مجردا
لاصالة الوجود وتشكيكه وجواز الحركة الجوهرية لا مجرد المثال المناسب لها بوجه وان اختلفا ماهية كما
يفهم من بعض كلمات الشيخ الاشراقي على ما نسبه اليه صدر المتألهين س وظني ان الشيخ ايضا لا يكتفي
بمجرد المثالية والمناسبة والمقصود من بعض عباراته الموهمة التنزيه عما هو من خصائص عالم المادة والاتفاق
عما تمسك به في حكمة الاشراق قاعدة امكان الاشرف في وجود هذه الانواع النورية المجردة وان
ان شرط اجراء القاعدة ان يكون الاشرف والاخس من نوع واحد حتى يلزم من امكان الاخس امكان
الاشرف فلو كانا من نوعين لجاز ان يكون عدم صدور الاشرف قبل الاخس لعلة لامتناع ماهيته
لكنه قدس سره لم يعتبر هذا الشرط في التلويحات والاسفار وكان الشيخ الاشراقي بهذا يقول لهذا شرط حيث يكتفي
يستدل بوجود النور المدبر على وجود النور القاهر والنفس والعقل متخالفان نوعا الا ان يقال فيهما
بالنقص والكمال كما هو الحق وح اختلفا بالنقص والكمال لا بالماهية **غرر في ذكر ادلة القوم للمثل**
الافلاطونية وبعضهم كالمعلم الثاني في كتاب الجمع بين الرأيين واتباعه يحرفون الكلمة فاولوا المثل

بالصور المرتسمة في ذات باريها فان افلاطون وسقراط وغيرهما قالوا ان لكل نوع فرد مجرد
غير داثر والصورة العلمية الالهية من كل نوع مجردة لا تتغير ولما قالوا انها قائمة بذاتها والصور
العلمية قائمة بذات الله تعالى قلنا وذا اى قيامها بذات باريها عن المرتسمة قيامها بذاتها الا نور
عن الافلاطونيين لان جل شانه تمامها الان علمه الاجمالي الكمالي الذي هو عين ذاته كمال المراد
العلم التفصيلي ولو لوحظ سببيتها عنه تعالى كما بل انها عنه تعالى وانما عبر فيها لو كانت قائمة بذاتها
هو السبب التامي واذا كان هو تعالى تمامها وكمالها بحيث ان ما هو فيها لم هو شبيه الى شيء تماما
كما له لا نقصه فقيامها بباطن ذاته اشد من قيامها بذاتها قيل والقائل هو السيد المحقق الداماد
ثم المثل صور افراد نوعها التي في الدهر لكن بما هي تضاف للمبادي الا ولى لا من حيث نسبتها الى
انفسها ولا من حيث نسبة بعضها الى البعض لان اثنين النسبتين منشار الكثرة بخلاف النسبة الاولى
حيث زمانيتها اى زمانيات صور الافراد الهيولانية والاشخاص مثل مكانياتها والامكنة كالان
والنقطة لف ونشر مرتب في الدهر جميع باكيد الزمانيات وما بعدها فهي من هذه الجهة وحدة باقية
مجردة اى مسلوب عنها احكام المادة فالشيء فيه اى في الدهر مع سوء الاولى والثانية تجتمع اى
يرتفع التعاقب والغيبة من البين قبل والمثل عالم المثال يعني المثل المعلقة التي هي بازاء الاشخاص
مع ان الافلاطونيين قائلون بالمثل النورية والمثل المعلقة معا وعلى مهية مطلقة قد حملوا واحتج
الشيخ الرئيس والمصالح القائلون بالمثل بكونها جواهر مجردة ابدية فلما حكاه عنه في العقول في الاذهان
ذاتها الجرد حيث تحذف عنها المادة ولواحقها حتى بالاطلاق فلا تتقيد وتحفظ ابدا مع تعاقب
الافراد اى في ضمنها وجوهر للكمال الاتم الى الجوهر الجنسي يحمل عليها ولا دخل لهذه التا ويلات بمرام
اما الاول مع كونه خلاف الظاهر فلان ارجاع الصور المرتسمة لا الى المثل وتاويلها اولى واحق من
ارجاع المثل اليها وتاويلها بها كما لا يخفى على المتعسف واما الثاني فلان اخذ الافراد المادية منسوبة الى المبادي

مقدرتها

مقدرتها بالصحيح كونها قاعدة مخزوطة نورا او شراقها الضعيف ولعبارة رخوى هي بهذه النظر مقام
وحدتها في الكثرة لا مقام الكثرة في الوحدة واما الثالث فظاهر البطلان واما الرابع مع كونه
خلاف الظاهر فلان المهية المطلقة كلي طبيعي والمثال النوري موجود شخصي وتجرد ما تجريد المجرد
وتعرية المعرى وليس واقعيا وثباتها ووحدتها ليسا بالعدد وجوهريتها ليست علية بل ذهنية

عرفي **قاعدة امكان الاشرف** والتعبير بالامكان الاشرف في حكمة الاشراق وشرحها
والاسفار وقبسات السيد ش مع كمال وضاحته ليس على ما ينبغي اذ الامكان الا وصف ما كذا في
والاخس الا ان يكون مرادهم بالامكان هو الممكن. وهذه قاعدة شريفة عظيمة الجدوى ومن فوائدها
اثبات ارباب الانواع وقد استنبطها الشيخ الاشراقي من كلام المعلم الاول وقد اشرنا الى دليلها
المذكور في الكتب المذكورة بقولنا الممكن الاخس لذ توقيتي تحققا فالممكن الاشرف وجب ان
يكون فيه اى في التحقق سبقا على الممكن الاخس والا فلا يخ اما ان لا يصدر صلا عن المبدأ لا بواسطة
ولا بلا واسطة ولا ان يصدر بواسطة الاخس واما ان يصدر مع الاخس وكلها باطلة كما اشرنا بقولنا
لانه لولاه اى لا صدوره سابقا على الاخس لان لم يفض عنه تعالى اصلا فجهة تفضل حقا على الحق تعالى
يقتضي حتى يصدر عنها لان المفروض ان ذلك الاشرف ممكن فاذا لم يصدر عن الواجب تعالى اصلا
فمعلوم ان جهة المصدرية التي في الواجب تعالى نفي بذلك الاخس ولا تفي بذلك الاشرف وهو قح وان
اخس فاض من الواجب تعالى قبل الاشرف قبلية بالذات علت الا قوى عند تا ذا بالا ضعف وهو ايضا
قح وان كان الممكن الاخس مع الاشرف في الصدور لمعلولي علة واحدة فواحد ما صدر الكثرة وقد
علم استحالته واذا بطلت التوالي ثبت انه يوجد الممكن الاشرف عنه تعالى ثم الاخس فالاخس ثم قولنا والمور
الاسعد اى النفس الذي يسير من عليه اى على وجوده فالقاهر اى العقل يفيض كان من الكون المطلوب
اى موجود اشارة الى ما فرع الشيخ الاشراقي على هذه القاعدة بقوله والانوار المجردة المدبرة في الابدان

برهانا على وجودها والنور القاهر اشرف من المدبر والبرزخ علايق الظلمات وهو ممكن فيجب ان
يكون وجوده اولا وقال العلامة في الشرح وهو ممكن لان الجوهر المجرد ممكن في الاما وجدت
النفس المجردة لكنها وجدت فامكان المجرد الاخس وهو النفس دليل على امكان المجرد الاشرف وهو
العقل انتهى وهذا دليل على ان اختلاف النفس والعقل بالنقص والكمال لا بالنوع كما تروم كلام على
الفرض على ان الطبيعة من حيث هي كلما امتنع على الطبيعة امتنع افرادها ولما صح الامكان على النفس صح
على طبيعة الجوهر المجرد مطلقا والحمد لله على ما هو اهله والصلاة على محمد واله

المقصد الرابع في الطبيعيات وفيه فرايد الفريدة الاولى في حقيقة الجسم الطبيعي

اعلم ان موضوع كل علم يجب انيته والهلية البسيطة لا بد وان يكون مفروغا عنه في ذلك العلم فلا بد ان يكون
اما بين المهية والهلية او مبينا في علم اعلى ولما تكفل الفلسفة الاولى ببيان جميع الموضوعات هو الفلسفة الالهية ولها
الرياسة المطلقة وانما لم يكن البحث عن موضوع العلم مطلوبا فيه لانه يبحث فيه في العلم عن العوارض الذاتية
لموضوعه وعلل قوامه من مباديه الا ما لو حقه ووجوده ليس من عوارضه لانه نفس كونه وتحققه لا امر ينضم
اليه ولو كان من عوارضه لم يكن ذاتيا لاعميته من الموضوعات المندرجة في موضوع الفلسفة الاولى ولان
مسائل العلم اثبات الاعراض الذاتية وهو يتوقف على ثبوت الموضوع واجزائه فلو كان ثبوت الموضوع
واجزائه مسئلة منه لزم توقف الشيء على نفسه اذا عرفت هذا فنقول لما كان موضوع علم الطبيعي
الجسم الطبيعي بما هو واقع في التغيير كان بيان حقيقته وتالفه من الهيولى والصورة ونحو ذلك على
المبادئ من الطبيعي ونحن وان قدمنا الالهي للموافقة لوضع الطبع حيث انه علم ما قبل الطبيعة
ومضى في مطاويه مدبث تركب الجسم من الهيولى والصورة الا انا لم نفصل ولم نبرهن عليه هناك
فلذا احتجنا ان نبحث ههنا عن الهيولى والصورة وعن تالف الجسم منهما ان قلت لم لم تذكره
هناك حتى استغنيتم عن ذكره ههنا مع كونه هناك اليق قلت لو ذكرناه هناك لم يكن بد لنا ان

المقصد الرابع في الطبيعيات في موضوع العلم الطبيعي

نذكره ههنا

ذكره ههنا ايضا تحقيقا لموضوع الطبيعي وحذرا من الحوالة التي توجب التحير للمتعلم الطبيعي فكان
يلزم التكرار مع ان بناء هذا النظم على الاختصار وانما كان البحث عن الهيولى والصورة ونحوهما من
الالهي لانها احوال تعرض الموجود من غير ان يصير رياضيا او طبيعيا وبالجملة متخصصا لاستعداد
لعروضها بل التخصص يحصل بها لا قبلها ان قلت الموضوع هناك هو الموجود المطلق وهذا لا يعرضه
بما هو مطلق بل لا بد من تخصيص مثل الامكان والجوهرية قلت كل تخصص لا يخرج العرض الاخص عن كونه ذاتيا
ولا الموجود عن كونه موضوعا الالهي انما المخرج هو التخصص الطبيعي والتعليمي لان احكام الوجود لتقدير
مقلوبة واحكام العدم غالبة فعوارض الجسم الذاتية ليست ذاتية للموجود بما هو موجود بل غريبة له بخلاف
عوارض الجواهر المفارقة والخصوصيات المفارقة الاخر الماخوذة لا بشرط معها هو شان موضوع
العلم بالنسبة الى موضوعات مسائله ما لم ينته الى التخصصات الطبيعية والتعليمية وقد فصلنا ذلك في حواشي
الاسفار ان قلت كيف يكون الجسم هناك عرضا ذاتيا للموضوع والمسئلة الجسم موجود قلت ليس المسئلة
الموجود جسم ولا سيما على اصالة الوجود واعتبارية المهيات وانما المسئلة نفي تركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى فانها
من مبادي مباحث المادة والصورة اوردناها ههنا تبعا للقوم وهل هي من الالهي او الطبيعي فيه كلام
والحق انها من الطبيعي كما في المحاكمات لانها من العوارض الذاتية للجسم الطبيعي لكن ليست المسئلة عدم
تركب الجسم منها كما هو ظاهر كلام المحاكم لانه ان اخذ سلبا مطلقا فليس مختصا بالجسم بل لا يكون مسئلة من
الالهي ايضا اذ السلب لا يقتضي وجود الموضوع فيكون اعم من موضوعه فلا يكون عرضا ذاتيا له وان
اخذ عدم ملكة فليس الجسم من شانه التركب منها عند الحكيم بل المسئلة قبول الجسم الانقسامات الغير المتناهية
ومن عبر بعدم التركب منها اراد ما ذكر لان هذا في قوة ذاك ثم انهم عرفوا الجسم الطبيعي بانه جوهر يمكن
ان يفرض فيه خطوط ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم وانما قالوا يمكن ان يفرض ولم يقولوا يوجد فيه لان
تلك الخطوط لا يجب ان يكون موجودة فيه بالفعل كما في الكرة وان وجدت كما في المكعب فليست حيثية

بسبب وجودها فيه بالفعل بل حيثية الجسم بكونه مصححا لفرضها قال صدر المتالهين ره في شرح الهداية

لا الابعاد المعتبرة في الرسوم الماخوذة في الحد هي الابعاد المتقاطعة المفروضة في نحو الجسم لا الابعاد

الخطية المفروضة التي تكون في المكعبات وامثالها كيف ولو كان كذلك لصدق التعريف على كل سطحين

متلاقيين على خط واحد من سطوح المكعب لا يقال يخرج مثلهما من قيد الجوهر لانا نقول فعلى هذا يكفي

ان يؤخذ في التعريف لبعد ما انتهى اقول العلامة ره اراد بسطحي المكعب الشكل لا الشكل بمعنى هيئة احاطة الحد

او الحدود لانه كيف لا يقبل القسمة والامتداد بل ما هو مصطلح المهندسين فان الشكل عندهم المقدار

المحدود وانما حملنا على ذلك لان السطحين ليسا ماهية حقيقية ومجموع الشيئين ليس عنده موجودا

على حدة والوحدة معتبرة في المدخل والمخرج من التعريف واقول صريح عبارات المتاخرين اعم وانقض

غير وارد لان المراد تصحيح الخطوط المذكورة بالذات والسطحان قبلاها بالعرض للجسم الا فلا عمق للسطح

بل قبولهما بشرط الوضع المخصوص ولو قبلاها بالذات لا تكن فرضها فيهما مع قطع النظر عن الجسم والوضع

وليس كذلك وعدم الاكتفاء ببعد ما للايفاء بتمام الحد او الرسم كما ان الغرض الاهم من الحدود

الاطلاع على الذاتيات لا الامتياز عن جميع عدا المحدود فقط والامتياز ذلك من الفصل فقط او الخاصة

خاصة ثم المراد بالفرض التجوز العقلي لا التقدير وانما لم يكتفوا بالفرض اذ لا يعتبر الفرض بالفعل وانما

لم يكتفوا بالامكان قيل ليشمل الافلاك بناء على امتناع الخرق والحق ان التعريف بالحقيقة للصورة

الجسمية لانها الجسم بالحقيقة بأي نظر والابعاد انما يفرض بالذات فيها فهي لا منع من قبلها والصورة والصورة

النوعية الفلكية انما توثر في القبول او سيولها خارجة عنها لكن لما اريد بالامكان في التعريف الامكان بحسب

الامر الخارج لم يلزم من فرض وقوعه محذور زيد قيد الفرض حتى يتناول الافلاك ذ اعرفت هذا فهو لم جوهر يشمل سائر

الجواهر وقولهم يمكن ان يفرض فيه خطوط يخرج الجواهر المجردة وتقييد الخطوط بكونها على الوجه المذكور اما لتحقيق ان

المعتبر في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه واما للاحتراز عن السطح الجوهري عند اهله للاحتراز عن السطح العرضي لا

كالجسم التعليمي

كالجسم التعليمي لم يدخل في الجوهر من اول الامر وليشرع الآن في شرح المتن **قال ره في ذكر الاقوال**

في حقيقة الجسم الطبيعي الجسم المراد به الجسم البسيط وهو ما لم يتالف من اجسام مختلفة الطبايع وانما

خصصناه بالبسيط لانه محل التنازع فان المركب الذي يقابله لا يمكن ان يقال انه متصل وحده

ليس بذي مفاصل لان المزاج انما يحصل بتصغر اجزاء البسائط الممتزجة وتماسها الاجزاء المتصغرة

من البسائط الأخر وكذا في الامتزاج بدون المزاج وعند ذلك لا يبقى الاتصال وانما لم يعبر بدل البسيط

الجسم المفرد كما في شرح الاشارات وغيره لان الذي لم يتالف من اجسام سواء كانت مختلفة الطبايع

كالحيوان ام متفقتها كالسرير يخرج قول ذيمقراطيس لان الجسم كالماء مثلا عنده ليس بمفرد وان كان بسيطا

ونحن قد ذكرنا في جملة الاقوال من خصص الجسم الذي هو محل النزاع بالمفرد ولم يذكره عند تقرير الاقوال

فيه فيها ثم وجه الضبط للاقوال ان يقال لا شك ان البسيط قابل للانقسام فلا يخلو اما ان يكون جميع

الانقسامات حاصلة فيه بالفعل واما ان يكون الجميع حاصلة بالقوة واما ان يكون بعضها بالفعل وبعضها

بالقوة وعلى الاول فلا يخلو اما ان يكون تلك الانقسامات التي بالفعل متناهية فهو مذهب جمهور المتكلمين

واما ان يكون غير متناهية فهو مذهب النظام وعلى الثاني فلا يخلو اما ان يكون الانقسامات التي بالقوة

متناهية وهو مذهب محمد الشهرستاني واما ان يكون غير متناهية فهو مذهب الحكماء وعلى الثالث

فلا يخلو اما ان يكون تلك الاجزاء اجساما وهو مذهب ذيمقراطيس واما ان لا يكون اجساما فهي اما خطوط

جوهرية متصلة في حد ذاتها واما سطوح كذلك واما مختلطة منهما فقط او منهما او من احدهما مع الاجزاء التي لا تتجزى

وهذه ستة احتمالات لم يذهب اليها احد فالجسم البسيط عند المتكلم ما يتركب من ذات الاوضاع

اي من الاجزاء القابلة للاشارة الحسية فان الوضع يطلق على معان ثلثة احدها كون الشيء بحيث

يشار اليه اشارة حسية وثانيها جزء المقولة وهو هيئة عارضة للشيء بحسب نسبة اجزائه بعضها الى

بعض والثالث نفس المقولة وهي هيئة المعلولة للنسبتين نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض والنسبة المجموع

الى الخارج والمراد ههنا هو الاول التي لا تنقسم اصلا لا فكا بالقطع ولا كسرا ولا خرقا
ولا وهما تقسيمية اي ما هو بسبب حامل كاختلاف عرضين قارين او غير قارين ولا بسبب حامل
ولا فرضا اي ما هو بفرض العقل كليا لما ان الانقسام الوهمي ما هو بتوهم الوهم جزئيا وقد يعبر بما يخلف
عرضين مقابلا للوهمي ان قلت الوهم مدرك للمعاني الجزئية ولا شك ان اجزاء الجسم ليست من المعاني
فليس الوهم مدركا لها فكيف يكون قاسما لها قلنا سلمنا ان الوهم مدرك للاجزاء لكن القاسم المفرق
هو المتخيلة لا الوهم والجواب كما في المحاكمات ان الوهم هو الحاكم على القوى الحسية وسلطانها كما ان
العقل سلطان القوى العقلية فسائر القوى الحسية آلات الوهم فهو مدرك للمعاني والصور والقاسم
والمركب والمفصل بواسطتها بل التحقيق ان الحكم والادراك والقسمة كلها للنفس لكنها لا تعمل في المحسوسات
بعض الا وللوهم مدخل فيه انتهى وما سماه تحقيقا حقيق بالتصديق لكن ليعلم ان مدخلية الوهم في عمل
النفس ليست كمدخلية خادم بين في عمل مخدومه بل ليس للقوى شان الا وللنفس معها شان
وللنفس شئون ليس للقوى معها شان فان النفس اصل محفوظ للقوى وسيأتي ان النفس في وحدتها كل القوى مع انها
لدى الجمهور من المتكلمين فالجسم عندهم متصل لا اجزاء متناهية لا اتصال بينها في الحقيقة واما هو
متصل في الحس ولا ينقسم الجسم الا مواضع الانفصال وهذا ايضا من غرائب مذهبهم ومذهب من يقول
بنظير قولهم بخلافهم في قول الحكماء فانه ينقسم كيفما دار القسمة او لا مع انهما ثانيا وهذا الذي النظام
فانه واتباعه يقولون بتركب الجسم من اجزاء لا تتجزى غير متناهية من حيث لا يشعرون فانهم لما وقعوا
على ادلة نفاة الجزء ولم يقدروا على ردها اذعنوا بها وحكموا بان الجسم ينقسم انقسامات لا تتناهى لكنهم
لم يفرقوا بين القوة والفعل فحكموا باشتماله على ما لا يتناهى من الاجزاء صريحا كذا قيل في المشهور وقد
اشتهر ظاهر ما نسب اليه ايضا من ان الجسم عنده مركب من اللون والطعم والرائحة وان وقع بينهما
وقيل والقائل ذيمقراطيس اجرام صغار صلبة مبدئية اي المبدأ القابل للجسم تلك الاجرام ليس كل واحد

مهما يمكن تصغره

مهما يمكن تصغره وصلابته ولكن وهما يتجزئه والفرق بين القول والقول بالجزء تسمية المبادي اجزاء
وبقبولها القسمة الوهمية بخلاف الجزء فيهما هذا شعب القول بالانفصال والى شعب القول بالاتصال
اشير بقولنا وبين قائل اتصال اختلف ايضا فقائل وهو المشهور بينهم قال انقسامه يقف انتهى نوبة الى
بالاخرة الى القطب بالجزء والقوم الى الحكماء قالوا لا وقوف للانقسام في الجسم عندهم فاذا لم يمكن القطع
وعجز الوهم ايضا عن استحضار ما يريد ان يقسمه لغاية صغره يتعرض العقل فيه مشيا غير شي ويحيط بالكلي المشتمل
على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي فيحكم بان كل جزء منه يتجزى الى غير النهاية ومعنى عدم الوقوف
انه لا ينتهي انقسامه الى حد الا وتجاوز عنه لا انه يمكن خروج تلك الانقسامات الغير المتناهية من القوة
الى الفعل وهذا مثل عدم تناهي مقدورات الباري تعالى على مذهب المتكلمين كذا في المحاكمات واعترض
عليه المحقق الدواني بان هذا في الانقسام الوهمي ظاهر واما في العقلي فلا فان العقل اذا فرض للجسم اجزاء
غير متناهية بل الكل منها اجزاء غير متناهية فقد فرض جميع الاجزاء الغير المتناهية دفعة وذلك ظاهر
نعم الوهم عاجز عن ذلك ولعل الباعث على هذا التفسير دفع ما يتراءى وروده على الحكماء من انه لا فرق
بين الجزء التحليلي والجزء التركيبي في مقدار ما يتركب منه او ينحل اليه فانا نعلم قطعا ان المركب من ذراع
وذراع ذراعان كما ان المنحل اليهما ذراعان اذا تقرر هذا فنقول انهم ابطلوا مذهب النظام بانه
يلزم من لا تناهي الاجزاء التركيبية لا تناهي مقدار الجسم وقد ظهر انه لا فرق بين التحليلي والتركيبي
في المقدار فيلزم عليهم ما الزموه عليه فاجاب المحاكم بما ذكره ولا يخفى توجه ما اوردنا وعليه اورد عليه
فاضل الباغنوي بان القسمة العقلية كالقسمة الوهمية موقوفة على ملاحظة العقل وتصوره كل واحد
من الاقسام والمقسم بصور متمايزة الا ان في القسمة الوهمية لا بد من تصور المقسم والاقسام
بصور جزئية متمايزة وفي القسمة العقلية يكفي تصورها بصور كلية وكيف يتصور تقسيم المقسم من العقل الى
قسمين من غير ان تميز المقسم والاقسام عنده مع ان التقسيم ليس الا التفصيل والتحليل الى اجزاء

ما قال أقول هذا الرد على المحقق فإن المعترض حكم بأن في الجسم أجزاء غير متناهية أو كل جزء منه
يتجزى فهذا علم منه بالكثرة والعلم عين المعلوم فكيف لا يكون هناك كثرة عقلية وليس هناك قسمة
عقلية وإن نظرنا إلى أن العنوان واحد فليفرق بين العلم بوجه الشيء وبين العلم بالشيء بوجه فالأول
ليس علماً بالكثرة بخلاف الثاني إذ ليس التحقيق في المحصورات معناه الحكم على الطبيعة بحيث يسري
إلى جميع الأفراد الغير المتناهية بخلاف القضية الطبيعية فموضوع المحصورة كأنه برزخ بين الكثرة
المحضة التفصيلية والوحدة التي في موضوع الطبيعية ولا فرق بينه وبين ما نحن فيه إلا أن
ذلك كثرة الجزئيات وهذا كثرة الأجزاء ثم مع كون الأجزاء الفرضية كلها ملحوظة للمعترض لا يلزم أن
يكون مقدار الجسم غير متناه لأن تلك الأجزاء كلها موجودة بوجود واحد ومع ذلك ليس بينها امتياز
صرفه كما إذا قيل النقطة تشتمل على الأجزاء وهذا الوجه كاشتمال الملكة العلمية على العلم بجميع المسائل
كاشتمال وجود البسيط على وجودات أجناسه وفصوله في نفس الأمر ثم قال المحقق وعندي أن وجه التفصي
أن الانتظام إنما لزم وجود تلك الأجزاء بالفعل لزم كون تلك الأجزاء متساوية في إفادة تلك الحجم وكون
نسبة الحجم إلى الحجم كنسبة الأجزاء إلى الأجزاء فلزم التناهي وأما الحكماء فيقولون انقسامه بحسب الفرض إلى
أجزاء غير متناهية متناقصة كالنصف ونصف النصف وهكذا والحاصل من جميع تلك الأجزاء هو ذلك
المقدار بعينه لا أنها أجزاء غير متناهية متساوية فضلاً عن المتزايدة انتهى وفيه كلام وبعد ذلك
أي بعد اتفاق الحكماء على أن الجسم متصل واحد في نفسه قابل للقسمة إلى غير النهاية اختلفوا في بساطة
الجسم وتركبه فالرواقية اعتقدوا كما هو مذهب عظيم أفلاطون بساطته فالجوهر المتصل من حيث أنه
يسمى عنده جسماً ومن حيث قبوله الصور النوعية يسمى هيولى وهو أي الجسم الذي شأنه من صورة وكذا
هيولى متسم فعندهم المجموع هو الجسم وذلك الجوهر المتصل هو الصورة الجسمية والجوهر الآخر الذي هو محلها
هو الهيولى وإن الهيولى بالمعنى الأعم أعني ما هو محل قوة شيء أثبته كل الملل أي ملل الإسلام وغيرها معناه أن

الهيولى بمعنى

الهيولى بمعنى حامل القوة والجوهر الذي يطرأ عليه الانفعالات الاتفاقية وكذا هي معلومة الآنية
بحسب هذا المفهوم فإنه إذا قيل صارت النطفة حيواناً والبيضة فرخاً والبذر نباتاً وغير ذلك فإما
أن يراد أن النطفة مثلاً باقية نطفة ومع هذا حيوان فيكون في حالة واحدة نطفة وحيواناً وأما
أن يراد أن النطفة بطلت بكليتها ثم حدث حيوان فما صارت النطفة حيواناً بل بطلت بكليتها
وهذا شيء جديد حصل من كتم العدم بتمام أجزائه وهذان باطلان فبقي أن يكون الجوهر الذي كان
متلبساً بالصورة النطفية خلعت عنه هذا واكتسى الصورة الحيوانية وهذا المصحح أن يقول إن
هذا الزرع من بذره وهذا الفرخ من بيضه وهذا الولد من نطفته ونحو ذلك فظهر أن الهيولى بحسب
هذا المفهوم معلومة الآنية متحققة عند العامة إنما النزاع في ماهيتها هل هي نفس الجوهر المتصل أو جوهر بسيط منه في
له مادة المواد أو جواهر فردة أو أجرام صغار صلبة كما أشرنا إليها بقولنا لكنها أي الهيولى بالمعنى الأعم
هل هي وحدت أو كثرت وعلى كل تقدير هل هي جسم أو لا فإذا كانت واحدة وجسماً فقول الأكثرين
وإذا كانت واحدة وغير جسم فقول المشائين وإذا كانت كثيرة وجسماً كان قول دمقراطيس
وإذا كانت كثيرة وغير جسم جاء قول المتكلمين بينهم تشاجرت على جميع هذه الأقوال كان الهيولى
جوهراً وأما لم يتعرض لكونها عرضاً كما هو قول ضرار المتكلم ونسب إلى النظام لكونه سخيفاً **شرع في إثبات**
الهيولى باصطلاح المشائين ولهم مسالك ونحن نذكر مسلكين كما قلنا الأول دليل الفصل و
الوصل المطلق كالفعل والقوة أي كدليل الفعل والقوة بالقول الأخير وهو قول المشائين لم يصرح به لعدم
ظهوره ولأنه سيعلم من دليله أما الأول فلنمهد له أصولاً **أصل** متصل مضاف مبتدأ وخبر أو
نفي بأنها غير أو ذا إذا علم أن الاتصال يطلق على معنيين أحدهما صفة للشيء بالقياس إلى غيره وهو
أيضاً بمعنيين **الأول** كون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر ويقال لذلك المقدار أنه متصل بالآخر
بهذا المعنى كما في ضلعي الزاوية والثاني كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر وإن لم يتحد نهايتاهما في

لا انك الجسم آخر متصل بالآخر بهذا المعنى كما في صلي العقدين الخيبريد كما في اتصال اللحوم بالرباطات و
الرباطات بالعظام وبالجملة في كل جسمين يكون بينهما تبعية في الحركة وهذا هو الموافق للعرف
واللغة وهذان المعنيان هما المرادان بالمضاف في المتن وثانيهما صفة للشيء لا بقياسه
الى غيره وعبر عنه في المتن بالنفسي وهذا ايضا بمعنيين احدهما ما هو من قبيل الوصف بحال
متعلق الشيء كما في الهيولى وعبر عنه بالغيري وثانيهما من قبيل الوصف بحال نفس الشيء وعبر عنه
بالذاتي وهذا ايضا قسمان احدهما ما هو فصل مقسم للكم وهو كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فيه
اجزاء مشتركة في الحدود ويلزمه ان لا يكون فيه مفاصل وثانيهما كون الشيء في حد ذاته بحيث يعرضه
ذلك الاتصال الكمي ويلزمه الجسم التعليمي ويعبر عنه بكون الشيء في حد ذاته صالحا لفرض خطوط
ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم وهذا المعنى فصل مقسم للجوهر فبهذا المعنى يصدق المتصل على الصورة
الجسمية الجوهرية والى قسمي الذاتي اشير بقوله والذاتي اما الفصل للكمية او ما هو الصورة
جوهرية واطلاق المتصل على الصورة كاطلاق الواحد على الوحدة والموجود على الوجود
ونظايرهما فهو ثابت لها في حد ذاتها مقدما على الاتصال الجسمي التعليمي وليس اطلاق المتصل عليها
لانها مستلزمة للجسم التعليمي كما عليه جمهور المتاخرين كصاحب المحاكمات ولعل نظرهم الى ان الاتصال
الجسم الحقيقي ليس الا ما هو فصل للكم والكم واسطة في الثبوت لتحققه في الجوهر الصوري لا انه
واسطة في العروض كما هو للهيولى وهذا فاسد اذ يلزم ان يكون الجوهر الصوري فيتقوم ذاته
المعروض اما من المفارقات واما من الوضعيات الغير المنقسمة وعلى كلا التقديرين لا يمكن
ان يعرضه الجسم التعليمي ولا ان يكون قابلا للخطوط المذكورة هف بل التحقيق ان متصلية
الجسم التعليمي باتصال الجوهر الصوري لا بالعكس فالحق ان الفرق بين الجسم الطبيعي والتعليمي
بالاطلاق والتعيين وفي الجسم التعليمي على ما نقل صدر المتالهين عن اقوال الدهر

كم متصل له الا بالاشتراك والاتصال له غير اتصال الجوهر الممتد فيكون في الجسم متصلان بالذات جوهري وعرضي
الا انهما متحدان في الوضع ولا يخفى سخافته وثانيها انه متصل بالذات والصورة الجسمية متصلة
بالعرض متبعية اتصاله وعليه الاكثر وهو مردود بما علمت ان الجسم في مرتبة ذاته متصل ولولا الاتصال الجوهري
لما صح شيء من الموجودات وحدة اتصالية وثالثها انه مجموع امور ثلثة هي الطول والعرض والعمق وفيه
ان هذه الابعاد ليست موجودة في الجسم بالفعل والجسم التعليمي موجود فيه بالفعل ورابعها انه في الجسم اتصال واحد
منسوب الى الصورة الجسمية بالذات والى المقدار التعليمي بالعرض فح ان اريد بالجسم التعليمي نفس
تعين امتداد الجسم وتحدده بحسب ما فيلزم ان لا يكون من مقولة الكم واما ان يراد به الصورة الجوهرية
ماخوذة مع التعين المذكور فكان له اتصال لا بامر خارج عنه بل بسبب اشتماله على الصورة الجسمية وهذا هو
الذي اختاره المحققون ويوجه كلام الشيخ في الشفاء والتعليقات وتوضيحه ما افاده بعضهم من انه
ليس في الجسم الا ممتد واحد في الجهات فاذا اعتبر ذلك الممتد على الاطلاق بدون ان يتعين بالتناهي
او اللاتناهي وان يتعين امتداده تعينا مقداريا بالسواء كان مقدارا مطلقا او مخصوصا كان بهذا الاعتبار
صورة جسمية وجوهرا واذا اعتبر من حيث هو متعين بتعين مخصوص كان جسما تعليميا مخصوصا **اصل**
آخر قد ساوق الاتصال والمتصل بالذات الشخصية لانها اي الشخصية الكون كما مر ان التشخص هو
الوجود كما ذهب اليه المعلم الثاني وصدر المتالهين وبعض آخر من المحققين فتعدد كل من الوجود والتشخص ووحدته
يوجب تعدد الآخر ووحدته وذا اي الكون والوجود هو المهية في الخارج وزيادته عليها انما هو في التصور المتصل
الواحد له ذات واحدة ووجود واحد وتشخص واحد وليس لاجزائه الفرضية وجود بالفعل وتشخص خاص بحسب الذات
كيف وقد تبين ان الاجزاء الفرضية غير متناهية فاما ان يكون لبعض من اجزائه وجود وتشخص دون
بعض وهو الترجيح من غير مرجح او لجميعها فيلزم المفاسد التي يرد على القول بلا تناهي اجزاء الجسم فاذا كان مع الوجود
شيء مهية هي الاتصال كان وجوده وتشخصه نفس اتصاله بالذات لكن المقدم حق فكذا التالي فاذا طرء عليه الانفصال

العدم وو جد موجودان متشخصان وهذا معنى قولهم ان الوحدة الاتصالية مساوقة للوحدة الشخصية

واستعمال المساوقة انما هو باعتبار المفهوم واما بحسب التحقق فليس الا العينية اصلان آخران

احدهما ان ليس الاتصال قابلا اي للانفصال الا قابلة اي قابل ذلك الاتصال مقابلة الملكة والعدم ولكل الانفصال

معنى للانفصال لقابله وانما لا يقبله لان القابل يجب وجوده مع المقبول والانفصال يعدم الاتصال وكذا

الاتصال قابلا عرضه ثانيهما ان الجسم منصوب من باب اضمر عامله اذا اي المذكور من الانفصال و

الاتصال لطاين اي فيه بطلة بالكلية وهذا ضروري وقد نبّه عليه بان الانفصال مثلا لو كان معدما

لكان الشبه لماء التي جعلت من البحر في الكيزان الماء الذي كان في البحر تشبيها بماء البحر مثلا والتالي باطل

فكذا المقدم للاتفاق على تقدير القول بالهيولى بينهم لزم ذلك لكون الهيولى الغامر وحدها بالشخص عندهم لانا نقول

كون الشيء واحدا بالشخص لا ينافي ان يكون له حصص مختصة بالهيولى التي في الجرة المختصة بالاعراض المتعاقبة

محفوظة بينها وبين التي في الكيزان ومحاذية للحصة التي في البحر مع كون الهيولى واحدة بالشخص بيان اذا تمهد

هذه الاصول فالجسم اذا انفصل قابلا كالماء مثلا اذا قسم من قصعة الى قصعتين وهو متصل بالذات يقبل

الانفصال ثم لانه يحويه بحول لا حوله بالوحدة الوجودي بطل ذلك الحكم الاصول المذكورة وبطلان الحكم

فوصلا اي الجسم الانفصال وقابلا فيكون شيئا ومعلوم ان المتصل وهو المتصل لا يكون الا بعد الانفصال ضدا

لا يقبل الضد فالباقي في الحالين وهو الهيولى فان في الجسم صلا والا لكان المنفصل الا لا في الوصل في الانفصال

عدما وايجادا امر كتسمية العدم وذلك الباقي في الحالين هي الهيولى لیس لها هوية اتصالية في ذاتها لتمنع طريان

ولا هوية انفصالية لتمنع طريان الاتصال عليها فلا وهي الثابت باعتبار الهيولى مع المتصل او هو متصلة واحدة

مع ضده اي مع المنفصل ان كان المراد بالانفصال عدم الاتصال وكونه ضدا مع كونه عدم الملكة انما هو

باصطلاح المنطق حيث يقولون ان الموجبة الكلية والسالبة الكلية ضدان وان كان المراد به حدوث المنفصلين فالامر ظاهر

بالضد اي مع المتصل المتعدد متصلة متعددة فهي الباقية فلها تشخص بالذات محفوظ مع جميع التشخصات والتشخصات

بالعرض

بالعرض غير باقية وتلخيصه على نمط الشكل الثاني ان الجسم قابل للانفصال وليس مجرد الاتصال قابلا للانفصال

فليس الجسم مجرد الاتصال واذا لم يكن الاتصال خارجا عن حقيقة الجسم ولا تمام حقيقته فهو جزء وله

جزء آخر يقبل الاتصال ومقابله فيتم تركيبه وتم المسلك الثاني فقد ظهر ان له اي للجسم تعويل

او قوة للفعل حيث عاندت قد اتفقت في الجسم حيثية بها احتدت اي حيثية انضمامية قوتية

القوة وتطابقها بيان هذا المسلك ان الجسم له صورة اتصالية وهي معنى بالفعل وله استعداد القبول

الحركة والصورة النوعية وغير ذلك فهو من هذه الجهة بالقوة والشيء من حيث هو بالفعل لا يكون

الشيء من حيث هو بالقوة لان مرجع القوة الى الفقدان ومرجع الفعلية الى الوجدان والشيء الواحد

من جهة الواحدة لا يكون مصداقا لهما اي الحالين فهي الجسم جهة بالفعل وقوة وحينئذ وجوب ومكان فهو

بالفعل صورة وما به بالقوة هيولى وبيانه على النظم القياسي هو ان الجسم بالفعل من حيث هو وكلما هو

كان كذلك لا يكون بالقوة ثم نجعل نتيجة هذا القياس كبرى لقياس آخر من الشكل الثاني هو ان الهيولى

بالقوة ولا شيء من الجسم الموجود بالفعل لا ينتج لا شيء من الهيولى بالجسم الموجود وينعكس الى المطلوب

غرر في تعريف الهيولى وبعض احكامها جوهر ذو محض في الصور حالكون الصور حسية ويخرج النفس في مقام

العقل الهيولاني حد الهيولى مشهور وفصلها اي فصل الهيولى مضمن في جنسها كالعكس فكان بسيطة

وقوة الوجود نحو اسمها والمراد من الوجود الذي اضيف اليه القوة هو الوجود الفعلي فان قوة الوجود نفسها

اسم وجود فان مقسم الجوهر هو الموجود والى هذا اشرنا بالقول وذي اي قوة الوجود وجود ان رأ

في ذلك فقس بالك القوة للعدم اي الى العدم حتى تقول انها وان لم تكن فعلية صورية لكنها بالقياس الى العدم

الصرف وجود ونظل وان لم تكن نورا بالنسبة الى النير وشعاعه الا انه نور ان قرنه مع ظلم مثل المقام

وكونها اي كون الهيولى الجوهر ومع هذا كونها القوة الصرفة ان رعك ذلك وستغربه فان ما يعلم

اي في العلم قد ذكر من ان العلم قد بدت له مراتب فانه حقيقة مقولة بالتشكيك فمرتبة مفهوم مصدري

يؤخذ منه تصاريفه وأخرى كيفية نفسانية وأخرى جوهر نفسي وأخرى جوهر عقلي وأخرى واجب الوجود عز شأنه
فكذلك التفاوت أيضا قابل للشدة والضعف كما قالوا في الإمكان الاستعدادي ولأنها كما علمت
وجود والوجود مقول بالتشكيك فمرتبة منها كيف استعدادي ومرتبة منها جوهر هيولاني فالهيولى متجوهرة
يتشعب منها جميع الاستعدادات ويرجع إليها جميع القصور أي المقابلة للفعليات كما يرجع جميع الأنوار والفعليات
إلى نور الأنوار وفيما ذكرنا جواب عما ذكره الشيخ الإشراقي تبعا لما في المحيي الطريقة أفلاطون العظيم بقوله إن
القابلية والاستعداد والقبول ليست أمورا جوهرية بل ينبغي أن يتحقق المقابل في نفسه حقيقة حتى يقبل
أمرا آخر ويضاف إليه أنه قابل للأمر الآخر وحامل للصورة ليس نفس الاستعداد فإن الاستعداد أمر استعدادي
لشيء له في نفسه حقيقة بل لا يمتنع أن يكون الجوهر الحامل للصورة ربما يسمى هيولى باعتبار القبول كما أن النفس تسمى نفسا
باعتبار تدبير البدن فيكون هذه الإضافات أجزاء المفهوم الاسمي لا الحقيقة الجوهرية وقال أيضا لا
يجوز أن يكون الأمر الجوهري حقيقة متقومة بالقوة والاستعداد وهو نفس الاستعداد فإن أجزاء الجوهر من جميع
الوجوه لا يصح أن يكون عرضا وإلا لم يكن الشيء جوهرا محضا بل مجموع جوهر وعرض انتهى وقد ظهر جوابه
بما ذكرنا من كون الاستعداد ذا مراتب فمرتبة القابلية والاستعداد في الهيولى كمرتبة الفعلية والإدراك
إلى الباري تعالى فكما أن معنى عينية الصفات في الباري تعالى ليس أن المفهومات الإضافية التي لا وجود لها إلا
في العقل هي عين ذاته بل الوجود المنهر فيه بذاته مناط لحكايتها ومستحق لحملها بلا حيثية عرضية فكذلك
حكم عينية الاستعداد للهيولى فإن النور معدن الظلمات وإن ينبوع الأنوار هذا من فرط التشدد
والكمال وذلك من غاية التضعف في الجمال وهذا كما أن الجهل وجنوده بإزاء العقل وجنوده كما في الحديث

غرر في أسامي الهيولى اسماؤها في الاصطلاح مختلف مفهوما بالاعتبارات التي الآن
صف واذكر فعنصر من حيث منها النماء أي وقع الابتداء أي تسمى الهيولى عنصرا من حيث يبتدي
منها التركيب واسطقس إذا إليها انتهاء أي من حيث ينتهي وينحل إليها التركيب وموضوع إذ بالفعل جاءت

غرر في أسامي الهيولى

أي إذا جاءت بالفعل

أي إذا جاءت بالفعل من حيث القبول للصورة فالموضوع مشترك بين ثلاثة الهيولى وموضوع العرض بمعنى
المحل المستغني ومقابل المحمول وتذكيرها للتعبير عنها بالموضوع ومن حيث ما بالفعل أي من
حيث إنها لم تتلبس بعد بالصورة ولها قوة التلبس هيولى وللاشتراك أي الاشتراك بين
ما استعد الهيولى من صور بيان للكلمة ما فطينة ومدة أي مادة قال الشيخ في أوائل السماع الطبيعي
من الشفاء هذه الهيولى من جهة أنها بالقوة قابلة لصورة أو لصور تسمى هيولاها ومن جهة أنها بالفعل
حاملة لصورة فيسمى في هذا الموضع موضوعا لها وليس معنى الموضوع ههنا معنى الموضوع الذي أخذناه
في المنطق جزء رسم للجوهر فإن الهيولى لا يكون موضوعا بذلك المعنى البتة ومن جهة أنها مشتركة
للصور كلها يسمى مادة وطينة ولأنها ينحل إليها بالتحليل فيكون هي الجزء البسيط القابل للصورة
من جملة المركب تسمى أسطقسا وكذلك كل ما يجري من ذلك مجراها ولأنها يبتدي منها التركيب في
هذا المعنى بعينه تسمى عنصرا وكذا لكل ما يجري من ذلك مجراها هذا كلامه وربما لا يراعون هذه
الفروق التي اعتبرت في مفاهيم هذه الأسماء لا في ذات الهيولى قال صدر المتألهين ثم ربما
يتركون هذه الاصطلاحات فيطلقون لفظ الهيولى على ما للفلك من الجزء القابل وإن كان ذلك
أبدا بالفعل وكذلك السماوية مادة مع أن مادة كل واحد من الفلكيات مخصوصة به وآخر للأسماء المادة وهو
الموضوع العرض وكذا لما هو متعلق النفوس منها فيطلق عليها أيضا ويقال لها المادة بالمعنى الأعم وإنه
قولهم كل حادث له مادة ومدة **غرر في إبطال الجزء الذي لا يتجزى** إذ مع القول بتركب
الجسم مما لا يتجزى لا يمكن القول بالهيولى والصورة كما لا يخفى اعلم أن بطلان الجزء في هذه الأعصار
صار قريبا من البديهيات الكثيرة ما أقام الفاضل من البراهين المحكمة الطبيعية والهندسية فلا يحتاج
المطلب إلى مزيد عناية ولذلك اقتصرنا على ذكر بعضها وما بسطنا القول فيه فنقول يلزمك أن يرى اللازم
من القول بالجزء وبيانه أنا إذا فرضنا خطا جوهريا من مركز الرحى إلى الطوق العظيم منها كان مركبا

غرر في إبطال الجزء الذي لا يتجزى

من اجزاء الا يتجزى فاذا تحرك الجزء الذي على الطوق العظيم مقدار جزء من المسافة فالاجزاء التي تليه الى آخرها
وهو الذي على الطوق الصغير المحاذي للمركز الرحى ان تحرك شيء منها اقل من مقدار جزء فقد تصور اقل من
الجزء وان تحرك كل واحد منها ايضا مقدار جزء من المسافة لزم تساوي مسافاتها وكذا التساوي حركاتها
وهو محال بالضرورة وان سكن ما يلي رأس الخط حين ما تحرك الرأس مقدار جزء لزم تفكك الرحى وهكذا
نقل الكلام الى الآخر فيلزم تفكك الرحى على شكل دوائر بعضها محيطة ببعض وهو باطل لشهادة الحس بخلافه
ولاستلزامه الخرق في الفلك اذا فرض عليه كوكبين يدور احدهما عند القطب والآخر عند المنطقة
ولانه من اعجب العجائب ان يرى اجزاء الرحى من الاتصال العظيم بانها كم ينبغي ان تتفق ومتى ينبغي
ان يلحق كل بالآخر في الحركة ويراعي النسب ويحفظها ولم يتأت هذه للانسان مع كماله ولاستلزامه
تفكك اجزاء الانسان وتالمه اذا وضع عقبه على الارض وادار على نفسه دورة تامة ومثل الفرجار
ذو الشعب الثلاث اذا اثبتت شعبة منها وادير الشعبتان الاخريان فيلزم ما لزم سابقا ومعلوم
ومعلوم ان الشعبتين الراسمتين للدائرتين متلازمان لا انفكاك في شيء منهما ثم ان الخصم التزموا
التفكك وقالوا ان اعضاء المحتاج ملتصق بعضها ببعض ولا يشعر الحس بذلك للطافة الدرجة التي يقع فيها
التفكك وهو باطل لانه اذا كان فضل مسافة الدائرة العظيمة وحركتها على الصغيرة على نسبة عظيمة
الا الف الى الواحد مثلا لزم ان يسكن الصغيرة الى ان يقطع العظيمة تسعمائة وتسع وتسعين جزءا ويحصل
الانفكاك في هذا القدر من الزمان والتصوق في زمان يقطع جزءا فزمان التصوق الطف بكثير من
زمان الانفكاك ومن نفي الدائرة وبيانه انه على تقدير تركب الدائرة من الاجزاء فاما ان تكون ظواهر
الاجزاء متلاقية كبواطنها او لا فعلى الاول اما ان يكون بواطنها اصغر من الظواهر فيتعين الانقسام او لا فيساوي
في المساحة باطن الدائرة اعني المقعر ظاهرها اعني المحدب فاذا احاطت بهذه الدائرة دائرة اخرى
كان ظاهر المحيطة كباطنها وباطنها كظاهر المحاطة بها لانطباقه عليه وظاهر المحاطة بها كباطنها فيكون ظاهر

المحيطة

المحيطة كباطن المحاطة بها لان مطابق المطابق مطابق وهكذا نجعل الدوائر محيطا بعضها ببعض بالاجزاء
الى ان يبلغ محدب الفلك الاعظم ويلزم تساوي الكل وهو باطل بالضرورة وعلى الثاني يلزم انقسام
الجزء لان غير الملاقي غير الملاقي وقد التزموا انتفاء الدائرة وقالوا ان المرئي محسوس في امر الدائرة فان
الدائرة المحسوسة شكل مضرس اي كثير الاضلاع صغير الزوايا كالمسدس ويرى من بعيد دائرة ومنعنا اذا
فرضنا خطا مستقيما محدودا واثبتنا احد طرفيه وادرنا الطرف الآخر حتى عاد الى موضعه الاول فلا محالة
يحصل هناك دائرة حقيقية فلو كان هناك تضرس بمعنى كثرة الاضلاع والزوايا لزم كون بعض الاجزاء
اقرب الى موضع الطرف الثابت وبعضها ابعد منها وبمعنى كثرة الخلل والفرج ففي هذا استلزام للطفرة وقال
شارح المقاصد فرض حركة الخط على الوجه المذكور على تقدير تركبه مما لا يتجزى ممنوع فكيف والعقل
يجزم بامكانه مع قطع النظر عن كون الخط متصلا اولا وحج اخرى لديهم دائرة من الدوران مبطلة
الجواهر الافراد في الجسم الطبيعي الذي هو واجب القبول للانفصال اشارة الى ما قال الشيخ الرئيس في
الحكمة العلائية جسم در حد ذات پيوسته كه اگر گسسته بودي قابل انجاز نبودي مما نفي الجزء الذي لا
يتجزى بقول مطلق اي سواء كان في ضمن الجسم او منفردا محاذيا به الجهات فنقول فان كل متحيز بالذات
لا بد ان يكون ما يحاذي منه جهة الفوق غير ما يحاذي منه جهة التحت وكذا باقي الجهات فيكون منقسما
لو وهما وفرضا برهان قطع وبرهان ثالث مناسب نفي معتقد النظام من ان الجسم مؤلف من اجزاء غير متناهية
مع ما سلف من البراهين اما برهان القطع فتقريره ان اجزاء الجسم لو كانت غير متناهية لم يمكن قطع مسافة
معينة في زمان متناه اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف
نصفها وهكذا فيستحيل ان يبلغ النهاية فان الاجزاء عنده بالفعل ويترتب عليه ان لا يلحق السريع البطيء
اذا تخلل بينهما مسافة معينة بل لا يلحق السريع الوهف وقد ضرب له مثل وهو ان قائلا قال الى ان خطف
في بعض مطارح النظر دره لم يقدر عليها الخيل وهو لا يفرغ عن قطعها لسببه لانها مركبة مما لا يتناهى واما برهان

الشاسب بتقريره ان نقول اولا الجسم المؤلف من اجزاء متشابهة موجود ولو في ضمن جسم آخر اذ لا
كثرة والواحد فيهما موجود فاذا اخذ منها آحاد متناسبة امكن ان يركب فيحصل منها حجم لانها اجزاء
مقدارية ثم نعمم الحكم بتناهي الاجزاء في سائر الاجسام بان نقول هذا الجسم له حجم متناه واجزاء
متناهية والجسم الذي هو محل النزاع له حجم متناه لتناهي الابعاد واجزاء غير متناهية على زعم النظام
ولا شك ان ازدياد الحجم بحسب ازدياد الاجزاء فيكون نسبة الجسم الى الجسم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء
لكن نسبة الجسم الى الجسم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فيكون
نسبة المتناهي الى المتناهي كنسبة المتناهي الى غير المتناهي وهو باطل وعذره اي عذر النظام الطفرة
مفعول له اذ لا عطف عليه في فطرة العقل يكون بالملاحظة ان النظام تشبث في الهرب عن الالزام
بجواز الطفرة والتداخل في امكان القطع المذكور وبجواز التداخل في حفظ النسبة المذكورة
وربما تمسك في جواز الطفرة بانه لو علق على راس حبل شد في طرفه الآخر لوتد في منتصف بئر مع كلاب يحصل في
ذلك الحبل عند الوتد وبعده فاتسد لو دلو الكلاب يصل الى راس البئر معا فالدلو قطع مسافة البئر من غير تقطع
الكلاب نصفه من غير وقوف للكلاب بالطفرة وفيه انه لو تحرك بحركة اسرع لانه يتحرك بحركتين احدهما الكلاب والآخر
الوتد ولقوم استدلوا به على بطلان الجزء فان السهم يرى الطبيعتين فالسريع اذا قطع جزءا فالبطيء اما ان
يقطع جزءا فيلزم عدم لحوق السريع البطيء واما ان يقطع اقل من جزء فيلزم الانقسام واما ان يسكن وهو باطل
لشهادة الحس بخلافه بديهة ولزوم وجود المعلول بدون علة التامة لان حركة الكلاب علة لحركة الدلو
فكيف يتحرك هذا ويسكن ذاك وانه يستلزم الانقسام الوهمي قد يطلق الانقسام الوهمي ويراد به التقسيم الفرضي
وهذا هو المراد هنا فكيفيا وذلك لاستلزام ما مصدرية للتساويات الاجزاء طبعا ما هو مصدر لصفة الذاتية
للشيء سواء كانت حركة او سكونا او غيرهما وسواء كانت مصدريته عن شعور ام لا فهو اعم من الطبيعة
من وجهين فاعلما وفيه اشارة الى بطلان مذهب ذيمقراطيس بانه ان انواع القسمة التي يجوز في بعضها الصغار

على تلك الاجسام

على تلك الاجسام مما هو بمجرد التوهم جزئيا او بتعين العقل كليا او لسبب اختلاف عرضين قارين
او غير قارين تحدث في المقسوم اثنينية تساوي طباع كل منهما طباع المجموع وطباع الجزء الخارج
الموافق للمجموع في المهية المنفصلة عنه في الوجود وحكم الامثال فيما يجوز وفيما لا يجوز وجه ذلك
يوجب ان يجوز على الجزئين المتصلين ما يجوز على الجزئين المنفصلين اعني الخارج المقسوم والخارج الموافق
من الانفكاك وان يجوز على المنفصلين ما يجوز على المتصلين من الالتحام والامتناع لعارض لا يقتضي
الامتناع الذاتي فجواز القسمة الوهمية ملزوم لجواز الفكية وقد يقال انه منقوض بالزمان فانه قابل للوهمية
دون الفكية ويجاب بان الزمان من حيث طبيعته المقدارية لا يابى عن الفك انما اباؤه من جهة خصوصية
ذاته وانه يمتنع طريان العدم اللاحق عليه وبالجملة المانع عن الانفكاك خارج عن ذات المقدار
المطلق واعترض عليه بان تلك الاجسام الصغار لعلها كانت متخالفة بالطبع فلا يلزم اتحادها في الحكم
وان بني على تسليم ذيمقراطيس تماثلها كان جدلا غير مفيد في تحقيق مهية الجسم اذ لم يسد ذلك الاحتمال والجواب
انه قد ثبت ان طبيعة الامتداد الجوهري ان الجسم بالمعنى الذي هو مادة لا الذي هو جنس طبيعة واحدة
محصلة نوعية وان اختلفت بالخارجيات غرض في اثبات تناهي الابعاد هذا من اللواحق
وايراده في خلال تحقيق مهية الجسم واجزائه لتوقف تلازم المادة والصورة عليه كما سيظهر اعلم ان
البرهان المسمى بالبرهان السلمي قد اقامه قوم من القدماء على تناهي الابعاد فقالوا لو امكن وجود الابعاد
الغير المتناهية لامكن ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان كساقي مثلث يذهبان الى غير النهاية لكن
البعد بينهما غير متناه مع انه محصور بين حاصرين وهو قبيح واعترض عليه الشيخ في الشفا بانا لا نسلم انه يلزم
وجود بعد بين الخطين غير متناه غايته ان يكون زايد بعد بعد بين الخطين الى غير النهاية لكن لا يلزم
منه وجود بعد زائد غير متناه بل كل بعد يفرض فهو لا يزيد على بعد تحته متناه الا بقدر متناه والزائد على المتناهي
بالمتناهي لا يكون الا متناهيا هذا كالعدد يقبل الزيادة الى غير النهاية مع ان كل مرتبة منه في النظام

غرض في اثبات تناهي الابعاد ٩٠

الغير المتناهي عدد متناه لا يزيد على ما تحتها الا بواحد ثم قال و ان اشتهي احد بيان ان لا بد من
بعد غير متناه فليفرض على الخطين الذاهبين نقطتين متقابلين وليوصل بينهما بخط يكون وترا
لزاوية التقاطع فلما كان ذهاب الخطين الى غير النهاية يكون الزيادات على ذلك البعد الاصل غير
متناهية وليفرض تلك الزيادات متساوية فلما كان كل زيادة توجد في بعد فهي موجودة فيما فوقه فيلزم
ان يكون بعد توجد فيه زيادات غير متناهية بالفعل متساوية فيكون ذلك البعد زائدا على البعد الاصل
بما لا نهاية له فيكون غير متناه ويلزم الخلف هذا قد شهرنا الى تقرير الشيخ فقلنا ولا تناهي البعد اي مطلقا
البرهان السلمي هذا فاعل شيء ومفعوله للاتناهي قدم عليه في ضلعي الزاوية متعلق بقولنا فليحصل اي فليقطع
بوتر هو البعد الاصل فاخر اي فبوتر اخر زيد على الاول قدر بفتح الدال المراد هو القدر الذي يكون
ثم زيد بهذا القدر الذي كان الاخر زائدا على الاصل او بار اخر اي في كل من اوتار اخر بحيث يزيد كل
على سابقه بمثل ما زاد سابقه على سابقه وهذا المصراع اشارة الى قول الشيخ وليفرض تلك الزيادات متساوية
قيل انما فرض التساوي اذ لو كانت الزيادات الغير المتناهية على سبيل التنقص لم يجب ان يكون البعد المشتمل عليها
غير متناه لانا اذا فرضنا خطا بقدر شبر وجعلنا البعد الاول نصف شبر ثم نصف النصف الباقي
وزيد على البعد الاول حتى يكون بعدا ثانيا ثم نصف نصف النصف وزيد على الثاني فيكون ثالثا
وهكذا يمكن تنصيف الباقي لا الى غير النهاية لان الخط قابل للقسمة الى غير النهاية ومع ذلك لا يكون البعد
المشتمل على تلك الزيادات شبرا واحدا بل ينقص منه واما اذا كان الزائد على سبيل التساوي فهو بعد المطلوب
وانما اقتصر عليه لان المثل موجود في الزائد فاذا علم حصول المطلوب من اعتبار المثل علم حصوله من الزائد
بالطريق الاولى دون العكس و اعترض عليه صاحب المحاكمات بان الخط وان كان قابلا للقسمة الى
غير النهاية لكن خروج جميع هذه الاقسام الى الفعل محال ولو فرض الخروج كان البعد المشتمل على تلك الزيادات
الغير المتناهية غير متناه في الطول ضرورة ان المقدار يزداد بحسب ازدياد الاجزاء ولا فائدة في فرض

تساوي الزيادات

تساوي الزيادات واجاب بان نسبة زيادة البعد الى زيادة البعد كنسبة عدد الزيادات الى
عدد الزيادات ظاهر ان عدد الزيادات كلما يزيد يزيد البعد بتلك النسبة او كنسبة عدد الابعاد
الى عدد الابعاد ثلاثا نسبة زيادة البعد الثالث الى زيادة البعد الثاني نسبة الاثنين الى الواحد وكذا في
الرابع والثالث نسبة الثلاثة الى الاثنين وهكذا لكن عدد الزيادات يذهب الى غير النهاية فلابد
من البعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية والنسبة انما يكون محفوظة اذا كان الزائد على التساوي
لا على التناقص وبه اجاب ايضا عن منعه الذي اورده على طريقة الشيخ بان اللازم ليس الا وجود زيادات
غير متناهية متساوية لا وجود بعد مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية بل كل بعد فرض فهو لا يزيد
على بعد آخر الا بقدر واحد متناه وكذا الخرج منه الجواب عما يقال حكم الكل المجموعي غير حكم الكل الافرادي
وربما يدفع المنع بانه اذا كان البعد بقدر ذراع مثلا وزيد عليه بالفعل ذراع فذراع الى غير النهاية فلا شك
انه يصير غير متناه وظاهر ايضا انه لا فرق بين ان يكون البعد الاول في موضعه وزيد عليه ثم انتقل الى
موضع آخر وزيد عليه انواع ثم الى آخر وزيد عليه آخر وهلم جرا وح نقول اذا كان كل زيادة توجد في بعد توجد
مع المزيد عليه فيما فوقه فلا خفاء في ان البعد الاول يصير حكمه حكم البعد الذي فرضنا انه زيد عليه
الذراعات الغير المتناهية في مواضع غير متناهية اذ البعد الثاني لما كان مشتملا عليه مع زيادة فكأنه
انتقل البعد الاول عن موضعه الى هذا الموضع وزيد عليه تلك الزيادة وهكذا في الثالث والرابع الى
ما لا نهاية له فلا بد ان يحصل بعد غير متناه مع انه محصور بين حاصرين فقد اتضح لزوم قولنا كل
الزيادات في بعد ظهر وح في الحاصرين اللاتناهي انحصر اي بعد ما بين الخطين وذلك كل من الخطين
محصور بين ذلك البعد وبين نقطة المبدأ لانه لما كان ذلك البعد مشتملا على كل الزيادات لم
فوقه بعد يشذ عنه فلزم تناهي الكل براهين آخر هي برهان المسامتة وبرهان الموازاة و
برهان الترسي كما شهرنا الى برهان المسامتة فقلنا مبطل لانهاية ذي اي اللانهاية ثابتة في الخط

براهين

الحاصلة لا نهاية فهذا اول المسامتة فقد مبتدأ مؤخر مبطل خبر مقدم وذلك البعد لزم ان من
موازاة متعلق بتحرك وكذا اليها اي الى المسامتة حركا مبني للمفعول ونائب الفاعل قطرا اي قطر كرة
متناهي نحو اي نحو المسامتة والى برهان الموازاة اشرنا بقولنا وبعكس ذلك اي وعكس ذلك
وهو ان يتحرك قطر الكرة من المسامتة الى الموازاة آخرها اي آخر المسامتة فيفقد بيان الاول انا
اذا فرضنا كرة خرج من مركزها قطر متناه موازيا لخط غير متناه وتحرك الكرة حتى زالت الموازاة الى
المسامتة وجب ان يكون في الخط الغير المتناهي نقطة اول نقط المسامتة واللازم محال بيان اللزوم
ان المسامتة حادثة فلكن لها اول واما بيان استحالة اللازم فلانه اذا كان الخط متناهيا كان اول
نقط المسامتة طرفه اي الخط واما اذا كان غير متناه فكل نقطة يعين انها نقطة اولى نقط المسامتة
قبلها نقطة اخرى المسامتة معها قبل هذا وذلك لوجهين احدهما ان المسامتة مع اية نقطة
في الخط الغير المتناهي زاوية حادثة في المركز والزاوية قابلة للقسمة الى غير النهاية فالمسامتة
زاوية احد من الزاوية ممكنة وثانيهما ان المسامتة تكون بالحركة وكل حركة تقبل القسمة الى غير النهاية
فالمسامتة ببعض تلك الحركة تكون مع نقطة فوق النقطة المفروضة اولا وبيان ثانيا انا اذا فرضنا
قطر الكرة مسامتا لخط غير متناه ثم تحرك من المسامتة الى الموازاة لزم ان لا يكون في الخط الغير المتناهي نقطة
هي نقطة اخيرة لنقط المسامتة منقطعة واللازم باطل لكون المسامتة منقطعة فلا بد لها من نهاية و
بيان الملازمة يظهر مما ذكر ثم اشرنا الى برهان التطبيق بقولنا ولتطبيقا اخذ للتناهي فقد او ثبت وبيانه
بمثل ما مضى في الحكمة العلمية فصل في ان الصورة فيهذا العالم الطبيعي لا تنفك عن الهيولى

عنوان في ان الصورة ... في هذا العالم الطبيعي لا تنفك عن الهيولى

لما فرغنا من اثبات تناهي الابعاد فرعنا عليه هذه المسئلة فقلنا فالجسم وشكل اي معين شخصي اي كل
جسم متناه وكل متناه ذو شكل اما الصغرى فلما مر واما الكبرى فلان الشكل عند المهندسين هو المقدار
المحدود كما قال اقليدس الشكل ما احاط به حد او حدود وعند الحكماء من الكيفيات المختصة بالكم المتصل

وهيئة

وهي هيئة احاطة حد او حدود بالشيء فلما ثبت ان كل جسم متناه وثبت بالضرورة تكون ذو شكل ثبت
ان كل جسم لها شكل معين والمراد بالجسم هنا الامتداد الجسماني لان الجسم في بادي النظر ثم نقول كل امتداد
جسماني ملزوم لشكل معين والشكل المعين ملزوم للمادة كما في المتن لما قبولا خبر كان فهو ذو هيولى
اذ لا شأن لها الا القبول ثم ان دليل كون التشكل في الامتداد بالهيولى ان لزوم التشكل للامتداد اما
ان يكون للمادة الحاملة ولواحقها او لا يكون لها مدخل فيه وعلى الثاني اما ان يكون لزوم التشكل للامتداد لنفسه
او عن غيره والاخيران باطلان فتعين الاول قد اشرنا الى بطلان الاول منهما بقولنا اذ هو اي الجسم
بمعنى الامتداد ان نفسه اي بحيث لو فرض عدم المادة ولواحقها ذو شكل اي عن نفسه تعرضه المطابقة
للغير صدا اي الشكل فلزم ان تكون الاجسام باسرها متشكلة بشكل معين اذ هذا الجسم فتكون مقادير الاجسام واحدة
لكون الشكل تابعا للمقدار بيان اللزوم ان الامتداد واحد والمفروض انه علة للشكل بلا مدخلية للمادة ولواحقها ووحدة
العلة تستلزم وحدة المعلول فثبت كون الشكل في ذلك متبوعه وامتداد الجزء من الجسم يستوي مع ما فيه في الشكل
والمقدار فان العلة هي التي هي الامتداد في الجزء والكل واحد والمراد بالجزء والكل المفروضان اي لو فرض ان
يكون الجسم جزء وكل فلزم تساويهما في المقدار وتابعه فتماثل قليل من الامتداد والاكثر منه
والمطلق نفي الكلية والجزئية حتى يكون هذا محذورا آخر لازما لما ذكرنا واشرنا الى بطلان الثاني منهما وهو ان يكون الامتداد
بلا مدخلية المادة قابلا للشكل من فاعل غيره بقولنا ونسبته لغير مفارقا كان او مقارنا استوت للمتصل
اي الامتداد الجسماني وهذا قرينة على كون مراده بالجسم فيما سبق وبالجملة لا مخصص لان يعطي الغير هذا الشكل
بهذا الامتداد وذلك لذلك والمفروض عدم مدخلية المادة ولواحقها مع انه اي المتصل بنفسه لا ينفعل محذور
آخر في هذا الشق بيانه انه لو لزم الشكل للامتداد بلا مدخلية المادة من فاعل غيره لكان الامتداد منفعلا عن غير
هيولى لانه انما يقبل الاشكال المختلفة اذ لا خلاف في اختلاف الامتدادات لا يتصور الا بانفصال بعضها
عن بعض واتصال بعضها ببعض وتخلخلها ببعض وتكاثفها وباختلافها في قبول الكيفيات الفعلية والانفعالية

وبالتجدد ورود الانفعالات عليها وهو مع فان هذه لو احق الهيولى والمفروض عدم مدخليتها ويمكن تعليق

هذا المصراع بكلا الشقين اذ في صورة لزوم تشكل الامتداد بنفسه كما يكون فاعلا يكون منفعلا فتامل

عرض في ان الهيولى لا تعرى عن الصورة والى هذا اشار الشيخ الرئيس بقوله الهيولى

كالامة الذميمة المشغوفة عن استعلان قبحها فمهما انكشف قناعها غطته بكمها بالكم ما جردت عن صورة

هيكلها اذ عند هذا اي عند التجرد لو جردت عما كانت الصور ذات وضع اي قابلة للاشارة الحسية

اليها بانها ههنا او هناك اولا اي ليست ذات وضع يلزم ان يكون هذا انها تحيزت اذ لا معنى لقبول

الاشارة بانها ههنا او هناك الا انها في هذا الحيز او ذلك الحيز والمفروض تجردها عن الجسمية فكانت متحيزة

بالذات هف كما قلنا وذا مع وعلى الثاني وهو عدم كونها ذات وضع حين التجرد اكتساب

اذ لا يكون اكتسابها بالصور محالا والا لم يكن هيولى حيث لا معنى للهيولى الا الجوهر القابل للصور والصورة

متعلق باكتساب الا لا تعين اذ لا يمكن اكتسابها الكل الصور دفعة ومع تجرد الهيولى كما هو المفروض فامتعين

بصيغة اسم الفاعل التسادي نسبة القابل وهو نفس الهيولى والفاعل الى جميع الصور وهذا الخلاف اذ كل

متصورة الصورة وقد قضيتها ونسبة اخرى فان الصورة الباقية معينة ومخصصة للهيولى بالكلا والى هذا

اشرنا بقولنا فهذه اي الهيولى بالصور كسوابق منه الا خلاف في الصور اللواحق وهكذا في السوابق

في السوابق على سبيل التعاقب المفروض عندهم وفي الباب اشارة الى اسنادهم الاختلاف الحدوثي الى المادة

انما يراد به الاسناد الى المادة المجسمة المصورة فان الهيولى في عالم العناصر وحدة بالشخص عندهم فالمستعد

وان كان هو الهيولى الا ان ما به الاستعداد هو الصور السابقة فلا حق الاستعدادات الغير المتناهية

بالهيولى باعتبار الصور المتعاقبة فاذ انضم الى هذا القابل الغير المتناهي في الانفعال جود الفاعل الغير المتناهي في الفعال

استمر نزول البركات وتفتح ابواب الخيرات الى غير النهاية عرض د في ان كلا من الهيولى

والصورة محتاجة الى الاخرى حتى عند دائب وصورة ما شركت علتها اي علة الهيولى فالهيولى

محتاجة اليها في الوجود

محتاجة اليها في الوجود والبقاء احتياج الشيء الى جزء العلة التامة كما اليها اي الى الهيولى احتياج

تشخصها اي الصورة الشخصية في التشكل كما مر فالمراد بالتشخص هنا امارة التشخص كما ذكرنا في التتمة

بالعوارض المشخصة في مبحث التشخص والمراد بعلتها التي صورة ما شركة لها هي العلة الفاعلية من المفارق

العقلي الدائم الوجود فيهد الفاعل وذلك الشرط هو المراد ان تقولهم ان الهيولى يستحفظ وحدتها الشخصية

وواحد بالعدد وواحد بالعموم فالتلازم بين الهيولى والصورة باعتبار استنادهما الى الثالث بهو ذلك السبب

الاصلي فيستحفظ الهيولى بمطلق الصورة ونوع الصورة في عالم العناصر تعاقب الاشخاص وقد شبهت

الحكماء المعقل القدسي في استحفاظ الهيولى الصورة الشخصية بالصور المراد فيه المستمرة من بكل سقفا

معقيا بدعائم متعاقبة بزيل واحدة منها ويقيم اخرى بدلها ولما كان ههنا سؤال وهو انه كيف يكون

طبيعة مبهمة اعني صورة ما منشاء الذات الشخصية اعني الهيولى والعلة لا بد ان يكون اقوى من المعلول في

وانه لا وجود الا للاشخاص الكليات والتشخص بما محتاج الى الهيولى انما الذي يكون شريكا لعلتها اجاب

لا غرو اي لا عجب في ذلك فالكلي اي الطبيعي وجوده على وظهر فكما لا صحة لسلب التشخص عن الاعيان

كذا الكلي وليس من شرط وجود عنوانه ان يكون لكل منهما موجودا بوجود على حدة كالجنس والفصل في

الانواع المحصلة ولا سيما في البسائط مع ان شركة حقيقة المؤثر هذا على الاعلى العقل وان نقص عن تجويز

كون واحد بالعموم علة حقيقية للواحد بالعدد لكونه اضعف منه فكذلك لا ينقص عن تجويز كونه شرطا او واسطة للواحد

بالعدد ولا سيما الواحد بالعدد الذي هو الهيولى التي هي القوة المحضة كما في عند اجتماع علاما من عدم

اجزاء العلة التامة المركبة ان العلة هي القدر المشترك بين تلك الاعدام لئلا يلزم توارد العلل المستقلة على معلول

شخصي هو عدم المعلول المعين حيث ان كلا منها بانفراده مستقل في الايجاب بل هذا ارق في زمانياتها

اي في الزمانيات من الصور صورة دهرية اي وجه في الدهر لا في الزمان فانها حاملها المحفوظ وسنخها الباقي في

نسبة الى المبادي العالية الثابتة على حالة واحدة منزلة تلك الصورة الدهرية من هذه الصور الزمانية منزلة الكلي الطبيعي

اى الحركة بمعنى التوسط من الحركة القطعية فيكون المراد من الابهام والعموم فى صورته ما الاطلاق الوجودى
كما من نظيره **غود** فى الصورة النوعية ايرادهما فى ذيل البحث عن المقومات الجسم
للاشارة الى انها ايضا من مقومات الاجسام النوعية وانها ايضا محصلة للهيولى الجسمية وتلازمهما ان
فان الهيولى لا توجد بدون صورة الجسمية وهى لا توجد بدون صورة نوعية وكذا النوعية لا توجد بدون
الجسمية التى لا توجد بدون الهيولى اذا حال صور نوعية جسم اى الجسم المطلق تقف اى وجد وهى المبادى
الآثار اللواتى تختلف اشارة الى دليل اثبات الصور النوعية فى الاجسام وهو ان لكل نوع من انواع الجسم
مختص باحوال معينة تكون بعضها حارا وبعضها باردا وبعضها فى حيز معين تقتضى السكون عند حصوله فيه
والحركة اليه عند خروجه عنه وغير ذلك فالمقتضى لذلك الاختصاص ليس امرا خارجا عن ذات الجسم بالضرورة فهو اما
الجسمية او الهيولى او صورة اخرى طبيعية والاولان باطلان لان الشركة الصورة الجسمية بين الاجسام كلها
والهيولى اى هيولى عالم العناصر مشتركة ايضا فيلزم اشتراك الاجسام كلها فى الآثار مع كون شأن هذه اى الهيولى
قبولا والقابل لا يكون فاعلا فتعين الثالث وهو المطلوب ان قيل ما سبب اختلاف تلك الصور وما سبب اختصاص
الاجسام بها قلت اما سبب اختلافها فعلى قول الاشراقيين وهو الحق فانها ظلال للمثل النورية المتحققة لنوع نوع
كل منها منحصر فى شخص الابداعى فان موجودات عالمنا الادنى ظلال لموجودات العالم الاعلى وعلى قول المشائين
انها ظلال الصور المرتسمة العلمية واما اختلاف ادوات الاظلة مفهوما فهو ذاتى او لاختلاف مفاهيم الاسماء والصفات
فى محل شأنه وهى لا مجعولة بلا مجعولية وجود المسمى والموصوف كما هو طريقة العرفاء لا الاختلاف النوعى هذا ولا اختلاف
الافرادى فبالمادة ولواحقها واما سبب الاختصاص ففى الافلاك موادها منحصرة بالنوع وفى العنصريات قيل
ذهبوا الى ان الاختصاص فى الاجسام العنصرية لان المادة العنصرية قبل حدوث كل صورة فيها كانت
متصفة بصورة اخرى لاجلها استعدت لقبول الصورة اللاحقة اقول هذا غير موجه لان الانواع عندهم ابدية
بل اختلاف الحصص الوجودية فى الجسم المطلق يكفى فى المخصص كاختصاص جزء من الفلك بكونه قطبا وجزء بكونه منطقة ونحو ذلك

فانه لازم

فانه لازم الجزئين بحيث لو انعكس لانقلب والزائد على هذا القدر بين هذا ايضا خروج عن طور هذا المختصر الا ان
القدر انه استشكل المقام فى انها اى الصور النوعية اعراض او جواهر مشائية واشراقية تشاجروا فذهب الاشراقية
الى كونها اعراضا لان الحال فى محل كيف كان عندهم عرض والمشائية الى كونها جواهر لان الحال فى محل مستغن
عن الحال فى الوجود والتنوع جميعا عندهم عرض لا مطلقا وعندنا جواهر ولكن بالعرض اذ مفعول قدم كونها
اى الصور النوعية عين الفصول الحقيقية مقتضى فان الجنس عرض عام للفصل كما ان الفصل عرض خاص للجنس فلا
يصدق الجوهر الجنسى على فصول الجوهر صدقا ذاتيا **الغرر الثامنة فى لواحق الجسم الطبيعى غرر**
فى الحركة ان قلت لما كان موضوع الطبيعى هو الجسم من حيث انه يتحرك ويسكن كانت الحركة والسكون معتبرين فى
جانب الموضوع لا عرضين ذاتيين لاحقين له فلم يجز البحث عنهما فى الطبيعى لان البحث عن موضوع العلم
لا يكون مسئلة فى ذلك العلم قلت المعتبر فى جانب الموضوع حيثية استعداد الحركة والسكون لا الحركة والسكون
بالفعل كما فى الحكمة كما ان موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يستعد للصحة والمرض ولذا يبحث فيه
عن الصحة والمرض ولذا ما قال الفاضل اللاهيجى يمكن ان يقال المراد بالحركة والسكون فى جانب الموضوع هو القدر المشترك
بينهما والذى كان عرضا ذاتيا مثبتا للموضوع هو خصوصية الحركة وخصوصية السكون فلم يلزم كون العرض وحده فى
الموضوع على تقدير كون القيد داخلا وكون المحمول غير مقيد اذا اخذ المقيد خارجا عنه مردود بان القدر المشترك
بينهما هو العرض اللاحق لموضوع العلم كما ان الخصوصية هى العرض اللاحق لموضوع المسئلة فان كثيرا منهم فرقوا بين محمول
العلم ومحمول المسئلة حيث ان العرض الذاتى المبحوث عنه فى علم لا بد من ان يكون مساويا لموضوعه عندهم **غرر**
فى ذكر تعاريف للحركة الشئ لا مطلقا اى من جميع الوجوه فعلية لا يشوبه قوة اصلا وهو واجب الوجود الذى
هو واجب الوجود من جميع الجهات الصفاتية الكمالية والافعالية او كان بالقوة بالكلية كالهيولى الاولى
التى هى قوة محضة ولهذا تحصل باية صورة كانت كالماء الى غير الالوان المصبوغ باى لون تعلق ومافى انه
لا يمكن ان يكون الشئ بالقوة من جميع الوجوه حتى فى نفس القوة لا ينافى ما قلنا لان مرادنا الخلو من جميع الفعليات

المقابلة للقوة لا ما يشتمل فعلية القوة نعم او كان ذا وجهين فعلية دفعيةً وهذا على قسمين اذ لا بد ان يخرج من
القوة الى الفعل والا لكان ابداع الشئ فيه لغوًا وضايعًا وذلك الخروج اما دفعةً واما تدريجًا فهو اى الكون
ذا وجهين والسلوك من وجه الى وجه بالتدريج الحركة كما دل عليه قولنا ان كان بالتدريج فعلا سلكه دا
ان لم يكن بالتدريج كما هو مفهوم الشرط بل كان دفعة فهو الكون ولما لم يفهم من هذا التعريف الحركة الا بما حذف
به بقولنا فالحركة الخروج تدريجًا الى الفعل من القوة وهذا التعريف للقدماء واورد عليه بان التدريج وقوع الشئ
فى آن بعد آن والآن ظرف الزمان والزمان مقدار الحركة فيدور وجب بان تصور التدريج او الدفعة
او اللادفعة او السير اما يذكر فى التعريف بتصورات اولية لا حاجة لتحسن عليها واما الآن والزمان فهما
سببان لهذه الامور فى الوجود لا فى التصور فجاز ان يعرف حقيقة الحركة بهذه الامور الاولية لتصورهم لحصل الحركة
معرفة الآن والزمان اللذين هما سبب هذه الامور فى الوجود لكن المعلم الاول عدل عنه الى تعريف اخر كما
نعم نقلا اى عن المعلم انها كمال اول لما بالقوة من حيث انه قد لابسه قوة وخلاف القوة بالتعريف
المشكك يكفى فى عدم الحاجة كما قرر فى موضعه ولا بيان هذا التعريف فهو ان المراد بالكمال ما هو حاصل بالفعل فان الفعل رافع
للنقصان وقوة محققة او مقدرة فالجسم الذى لم يتحرك بعد له قوتان قوة اصل الحركة وقوة الوصول الى المتحرك اليه
فالحركة كمال اول والوصول كمال ثان ثم ان الكمال الاول والثانى يستعمل فى موردين احدهما ان يكون ما
يخرج الشئ من القوة الى الفعل لا يتم دفعة بل يكون حالة انتظارية فيسمى ما يخرج قبل تمامه كمالا اولا وكماله الذى يتوخاه ويقصده
كمالا ثانيا وثانيهما ان يكون ما يخرج يتم دفعة فان كان متنوعا لذلك الشئ يسمى كمالا اولا وان كان عارضا
بعد نزرا لذلك المنوع يسمى كمالا ثانيا فتكون الحركة كمالا اولا من قبيل الاول وكون النفس كمالا اولا من قبيل الثانى
فان قلت لما كانت الحركة لا حقيقة لها الا التأدى الى الغير والتوجه اليه فارقت ساير الكمالات بان هويتها متعلقة
بان يبقى منها شئ بالقوة بل كل شئ يفرض منها هو بين مرتبة القوة ومحضة الفعل وبانه لا يكون ما اليه الحركة حاصلا
بالفعل بل هو بعد يكون بالقوة والا لم تتحقق الحركة بالفعل واما ساير الكمالات فلا يوجد فيها هذان الامران اصلا فان الشئ

اذا كان مربعا

اذا كان مربعا بالقوة ثم صار مربعا بالفعل فحصول المربعية من حيث هى لا يوجب ان يستعقب شيئا ولا عدم خلوها
بقى شئ بالقوة فاذن الحركة كمال اول لما بالقوة ولكن من حيث هو بالقوة لا من حيثية اخرى وخرج بهذا
عن الكمالات التى ليست كذلك كالصورة النوعية فانها كمال اول للمتحرك الذى لم يصل الى المقصود لكن لا
يتعلق ذلك بكونه بالقوة بما هو بالقوة وكيف لا تعلق وهو لا ينافى الفعلية ما دامت موجودة ولا الكمال
اذ حصل وباصطلاح اى اصطلاح المتكلمين الحركة اول الاكوان اى الكون الاول للمتحرك عند حصوله
فى المكان الثانى كما ان السكون عندهم هو الكون الثانى فى المكان الاول فالجسم فى كل حد من حدود المسافة
اذا كان له كون واحد ويكون كونه الاخر فى حد اخر تصف بالحركة واذا كان له فى حد واحد كونان تصف
بالسكون فكونه الاول هو الحركة وكونه الثانى هو السكون واولية الكون فى الحركة كاولية المكان فى السكون
اهم من التحقيقية والتقديرية غرر فى توقفها على امور ست اى يستدعيت الحركة امورا ستة
اولها مقولة يقع فيها وثانيها وثالثها علتين فاعلية وقابلية ورابعها الوقت ثم خامسها وسادسها
المتقابلين هما المبدأ والمنتهى ثم اشتهر بالتكلم من السهمانية الى عبارات اخرى لها مختصرة بعضها مما اصطلح
عليها بقولنا ما اليه الحركة او ما به الحركة سببية ناقصة اذ الموضوع سبب قابلى لها وما ابتدء الحركة
وما انتهى اليه الحركة وما وقع فيه الحركة وما صدر عنه الحركة وما انطبق عليه الحركة ان كانت بمعنى القطع فظاهر انها
فى الزمان على وجه الانطباق وان كانت بمعنى التوسط فلانها لا تخلو من حصول قطع وذلك القطع مطابق
للزمان كما قال الشيخ فان الحركة التوسطية ليست آنية ولا زمانية على وجه الانطباق بنفسها بل زمانية انها
توجد فى كل جزء وحد فرض فى زمان وجود غرر وحركة اما حركة بمعنى القطع او حركة بمعنى التوسط
بيان ذلك ان الحركة لما كان يطلق عندهم على معنيين احدهما كون الجسم ابدا متوسطا بين المبدأ والمنتهى ويسمى
الحركة بمعنى التوسط ويعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اى حد من حدود المسافة فرض لا يكون قبل آن الوصول
اليه ولا بعده حاصلا فيه وما نقل عن افلاطون ان الحركة عبارة عن كون الشئ فى زمن الدهر بحيث يكون حاله

في كل آن مفروض في الفاعل له قبل ذلك الآن وبعده يناسب هذه الحركة التوسطية وكذا ما نقل عنه ان الحركة
عبارة عن الخروج عن المساواة اي مساوات الآنات في الاحوال والحركة بهذا المعنى امر موجود في الخارج
بالضرورة وهي ثابتة مستمرة باعتبار ذاتها وسيالة باعتبار نسبتها الى الحدود وهي بواسطة استمرارها وسيلانها
تفعل في الخيال امرا ممتدا غير قار يسمى بالحركة بمعنى القطع وهي ثاني المعنيين والى ذلك اشار بقوله ورسم الاول
قد عنوا اي بان الرسم قوله ما اي حركة امتد في خيالنا ينبسط الاتيان بالمضارع الدال على الاستمرار التجددي
للاشارة الى ان القطعية تدريجية الحدوث في الخيال لكنها قارة فيه وقوله رسمه اي رسم ما امتد في الخيال
بالنسب متعلق بقوله المتوسط اشارة الى رسم الحركة بمعنى التوسط وهو انها ما هي الراسمة للقطعية بانه انه لما ارتسم
نسبة المتحرك الى الحد الثاني في الخيال قبل ان يزول النسبة الى الحد الاول عنه تخيل امر ممتد منطبق على المسافة كما يحصل
من القطرة النازلة والشعلة الجوالة امر ممتد في الحس المشترك فترى لذلك خطا او دائرة وهذا كما ان النقطة ترسم
المخروط المارة تسطح تفعل بسيلانها خطا متصلا وكما ان الآن السيال يرسم زمانا متصلا اذ الان له
معنيان ان تفرع عليه الزمان وهو الآن السيال وان تفرع على الزمان وهو ظرف وحد مشترك بين
الزمان الماضي والآتي وفصل مشترك بين قطعة وقطعة وايضا الحركة عرضية وهي ان يكون الحركة فيما يوصف بها
وصفا له بحال متعلقه وبعبارة اخرى ما يعرض للمتحرك بواسطة العروض لحركة جالس السفينة بحركتها وما اي حركة
ذاتية وهي ان يكون وصفا للمتحرك نفسه ويعرض له من غيره وسطه في العروض كحركة السفينة في المثال المذكور والذاتية
ان لم يكن القوة المحركة التي هي مبدئها مستفادة من خارج وكانت بلا شعور فهي طبيعية ومع الشعور فهي نفسية
وارادية وان كانت مستفادة من خارج فهي قسرية فالفاعل في القسرية ليس الا امر خارجي والطبيعية المقسور
والا انعدمت الحركة بانعدام الخارج عـ ش هذا اي انقسام الحركة الى العرضية والذاتية
فانقسام حسب الفاعل وحسب ما به اي انقسامها بحسب ما فيه الحركة يجيء من قائل آخر مستقبل فانتظره ولبعد
الاربع في الخمس اي الاثنين اللتين بحسب ذاتها وشخصها وحسب القوابل اي بحسب الموضوع للحركة تقسيم

بعضها اذ قابلها

لبعضها اذ قابلها عنصريا او سماويا غدا فالحركة عنصرية وسماوية مما بان للقابل السماوي على مركزه استدير كالتدوير
بل الكوكب على قول وما على خارجه بدرجة كالافلاك المجوفة الشاملة للارض للمبدء والمنتهي اي بينهما وحسبها
ايضا انقسامه بالاستدارة والاستقامة فانهما اما متحدان فالحركة مستديرة او مختلفان فمستقيمة ومنهما
متعلق الكرب اي من الاستقامة والاستدارة ما اي حركة تركب مستحوذة تمثل ما في الكرة المدحرجة وفلكه وعنصر
اولهما وهي المستديرة حاكون الاول لشرقية وغربية كحركات الافلاك فان بعضها غربية وبعضها شرقية
ومستديرة العنصرية اي المستديرة العنصرية اما وضعية كحركة الرحى والدولاب او شبه الوضعية كحركة الجوالة
وانيم المستديرة اما تامة محققة تامة او ما اي الحركة كقوس القطع بلا انعطاف او رجعة او عطف بحيث يحدث
زاوية التذكير باعتبار لفظ الموصول والتانيث باعتبار معناه او ما على اي على مسافة بعينها جار رجع وحركة
مستقيمة اما مارة على المركز كالحركات على سطح الارض ام مبتدئة من مركز اثم اي قصد كحركات الخفاف
اثقال فيسمى بان هابطة وصاعدة وهذه اي كل المستديرة والمستقيمة اما منقطعة بعد الصعود واما راجعة
واما منعطفة وايضا الحركة حسب الوقت انقسامها نسبت بانها واقعة في جميع الاوقات فهي دائمة والا فهي
منتسبة او يقطع مسافة طويلة في زمان قصير فهي سريعة او بالعكس فهي بطيئة والى هما اشار بقوله
لسرعة والبطؤ اوتم وبت اي قطع عـ ش في ان المحرك غير المتحرك وليس ما حرك شيئا
عين ما تحركا او كالهيولى المشتركة الجسم وهو الصورة الجسمية التي هي الجسم في بادي النظر جاشتر كالفيض
ان المحرك وموضوع الحركة اما الهيولى كما في الباقي الحركة الجوهرية والحركة الكمية واما الجسم كما في البواقي واما
ما كان فهو مشترك بين جميع الاجسام فلو كان هو نفسه محركا لزم ان يكون الكل متحركا ويكون حركتها الى
جهة مخصوصة ويكون في حالة سكونها ايضا متحركة واللوازم بارها باطلة فالملزوم مثلها وايضا ليس جائيا من اجل ان
مقوم شيء بلا استباه لتبيانها فلو كان المحرك عين المتحرك والتحرك من مقولة ان يفعل والتحرك من مقولة ان
ينفعل وهما متباينان لزم ما ذكرنا وايضا فاعل مع قابل لم يتحد ولو كان المحرك الذي هو فاعل الحركة عين المتحرك

الذی هو قابلها کان شیء واحد من جهة وحدة فاعلا و قابلا و ایضا ما یفید اثرا و لابد ان یکون وجدانه
لم یستفد ذلک الاثر او المستفید فاقدا و الواجد للشیء لایکون فاقدا له و لو اتحد المحرک و المتحرک لزم ذلک
غرر د فی بیان الاقوال فی معنی الحرکة فی المقولة و قولنا الحرکة فی المقولة له معان اربع تجرید الحد عن الثانی
باعتبار رتبة دلیل المعنی الی الحرکة مقولة قال الشیخ فی طبیعیات الشفاء قولنا ان مقولة کذا فیها حرکة قد یمکن ان یفهم منه
اربعة معان احدها ان المقولة موضوع حقیقی لها و الثانی ان المقولة و ان لم یکن الموضوع الجوهر لها فبتوسطها تحصل
للجوهر اذ هی موجودة فیها اولا کما ان الملاسة انما یکون فی الجوهر بتوسط السطح و الثالث ان المقولة جنس لها ای
نوع لها و الرابع ان الجوهر یتحرک من نوع لتلک المقولة الی نوع آخر و من صنف الی صنف و المعنی الذی یذهب الیه
هو هذا الاخیر انتهی فقولنا من بیانیة انها ای المقولة جنس سیال و عوالی الحرکة ایاه و غیره ای الغیر سیال اشارة
الی الثالث ای قسم المقولة التی فیها الحرکة الیها فقال و الکیف منه سیال و منه غیر سیال و هکذا فی البواقی و السیال
من کل واحد منها هو الحرکة و هذا فی قول بعضهم فعندهم الحرکة فی المقولة لکون النوع فی الجنس ای تحته و یرد علیه ان الحرکة تجدد
المقولة لا نفس المقولة و الجنس لابد ان یحمل علی نوعه و یتحد به ذاتا و قد صحح هذا القول صدر المتألهین بان ثبوت الحرکة
للنوع المتجدد السیال لیس کعروض العرض للموضوع بل هی من العوارض التحلیلیة کعروض الفصل للجنس ولعل القول بان الکیف منه فرد
قار و منه فرد سیال حق عقول لو کان هذا القائل ممن ذاق من مشرب حق تحقیق القول بالمثل الافلاطونیة حیث
قال الافلاطونیون کما فی الالهیات الشفاء ان القسمة توجب وجود شیئین فی کل شیء کانسانین فی معنی الانسانیة
انسان فاسد محسوس و انسان معقول مفارق ابدی لا یتغیر لکان حقا ما قاله من ان الکیف منه ما هو سیال و منه ما هو
غیر سیال و کذا ما فی طبیعیات الشفاء انه ربما تمادی بعضهم فی مذهب حتی قال الجوهر منه قار و منه غیر سیال و هو الحرکة
فی الجوهر ای الکون و الفساد بعینه حتی لان کل جوهر نوعی کالانسان و الفرس و الثور و غیرها منه سیال و هو الطبیعی
و منه غیر سیال بل قار ثابت و هو الابداعی منه و مثاله النوری منه فی الجوهر احق ان لا یقولون برب النوع للعرض
و اما ما صححناه فی الکیف و نحوه فباعتبار المعنوی منها ای الهیئات النوریة التی اذ ظهرت فی هذا العالم کانت
الیقات

کیفیات و نحوها غیر السیال من کل شیء عندنا فی عالم الابداع لا فی هذا العالم اما یعتبر عدم القرار فی وجودها
و الملغی مفهومها الکمی و ان یفعل و ان ینفعل و کذا کان الحق عندی موافقا للصدر المتألهین فی النزاع الذی
بینهم ان الحرکة وجود الامر السیال مساوقان و الوجود لیس من المقولات و لهم اقوال تعلق بالشفاء غیره
و ما ذکر من ان السیال من کل مقولة هی الحرکة احدها و قولنا او انها ای المقولة هی الموضوع للحرکة اشارة الی
الاول فیکون الحرکة فی المقولة کالعرض فی الموضوع و هو مردود بان المتسود مثلا لیس بان یکون هیهنا سواد اصل
مستمر محفوظ کما هو شأن موضوع و ینضم الیه سوادات متصلة تدریجا و الا لزم اجتماع المثلین فی محل واحد و لزم
ترکب العرض فی الخارج مع ان الاعراض بسائط فی الخارج مرکبات فی الذهن و یلزم ان یبقی ذات السواد
بعینها و لم یحدث فیها صفة فلم تشتد بل هی کما کانت و ان حدثت فیها صفة زائدة و ذاتها باقیة فلا یکون الاشتداد
فی ذات السواد بل فی صفاته هف و ان لم یبق عند الاشتداد فهو لم یشتد بل عدم و سواد آخر فعلم ان التسود
اشتداد الجسم فی السواد و قولنا او وسط فیه ای فی الموضوع بما هو موضوع یعنی موضوعیة الموضوع اشارة الی الثانی
و هو ایضا مردود بان المقولة اذ لم یکن موضوعا لم یکن وسطا فی موضوعیة الموضوع و ان تطلب المعانی الثلثة
تعین الرابع من تغیر الموضوع المقولة کالجسم من نوع للمقولة او صنف لها باخر ای نوع آخر او صنف آخر
علی سبیل الاتصال فمعنی الاتجاه الی السواد و هو نوع من الاستحالة یرد علی الجسم صنف بعد صنف من البیاض حتی یتخطی
الی نوع الخضرة و یرد علیه اصنافها بعینها حتی یرد السواد باصنافه و هکذا فی حرکة فی الطعوم و الکیفیات الاخر و الکمیات
و جمیع هذه الحرکات متحققة فی الاثمار المتحرکة غرر د فی ان المقولات التی تقع فیها الحرکة کم هی و هذا التقسیم
باعتبار ما فیه کما ان ما مر کان تقسیما لها باعتبار ذاتها و کذا باعتبار فاعلها فلهما ثمة تقسیم بما هی ای المقولات
التی تقع فیه الحرکة اتذکر باعتبار لفظ ما انما هی الخمس و ذا هو المرضی عندنا و غیرنا من المقولات دفعی و تبعی فان
متی نسبة الی الزمان و النسبة الی التدریجی تدریجیة و ان یفعل و ان ینفعل کما مر حالتا تأثیر و تأثر التدریجیان
فلما کان التدریج معتبرا فی مفاهیمها لم یمکن ان یکون حصولها بالتدریج و الا لکان الحرکة فی الحرکة و لم یمکن الخروج

عما فيه الحركة لان لكل جزء من الامر التدريجي سيال قابل للقسمة الا غير ذلك النهاية ولهذا الاجزاء للاجزاء جزء للحركة

يكون له اول ولا آخر الحقيقيين لكان الممتد القار بعينه كالخط لاجزاء اول ولا آخر له لان المقدار جزء موهوم

لكنه في الوجود الكم بما فرضته جزء اولا لكونه ممتدا انه يتخلل الاجزاء نعم يكون لها اول وآخر بمعنى انتهائها

من الجانبين الاقوس ما بالنوع فالحركة عبارة عن ان يكون في ان مفروض فرد ما فيه الحركة للموضوع غير ما في ان قبله

وان بعده فلابد ان يكون ذلك الفرد امرا قارا ولو كان غير قار لم يكن فرد جامعة كما قلنا ولزوم

وقوع الزمان في الآن مثلا ان كانت الحركة من التسخن الى التبرد كان الجسم في حال التسخنية متبردا فانه لم

يخرج عن التسخن التدريجي حتى يكون متحركا فيه واما الاضافة فالحركة فيها بالتبع فان الماء اذا تحرك في السخونة

فقد ينتقل من الاشد الى الاضعف او بالعكس على التدريج تبعا لحركة في السخونة وكذا الجدة فان حركة العمامة في

الاين تستتبع الحركة في التعمم فالكم مافيه اي ما يقع فيه الحركة بلا تكاثف لدي تخلخل حقيقي وبى تكاثف حقيقي

ففي كل ان يرد على المادة فرد من المقدار على التدريج لم يكن في ان قبله وان بعده وعدم الخلاف معتد

بالتخلخل والتكاثف فان صاحب المطارحات انكر حركة الكمية في النمو والذبول وفي نمو وذبول استقر كون الكم

مافيه الحركة وستعلم معنى الذبول والنمو ثانيا وكذا في السمن والهزال استقر كما قال علامة الشيرازي وكونها اي

كون الحركة في الاين كحركة الحجر صعودا او نزولا ظهر وكونها في الوضع ظهر بعينه كحركة الفلك وحركة الرحى وحركة الدولاب

وكذا حركة القائم اذا قعد وبالعكس والاستحالة اختص هذا الاسم في الاصطلاح بالحركة الكيفية كما اختص اسم النقلة بالاينية

وقد مر شأنها كالنمو مع استحالة الخليط اي ما يأتيه الكمون والبروز وما يأتيه الفشو والنفوذ وقد يقال لاصحاب هذا القول

اصحاب الفشو والنفوذ وهما متقاربان لان الفشو مفسر بالانتشار كما في القاموس وبالجملة معناهما الخروج والدخول

يمكن بهذين القولين لم يكن حركة كيفية فان القائل بالاول يقول لكل شيء في كل شيء ويكمن تارة ويبرز اخرى والقائل بالثاني

يقول الاجزاء يتقدر ويدخل من خارج ويخرج من داخل فان الحرارة القائمة بالماء انما هي قائمة بالاجزاء النارية

من داخل الماء والنافذة من الخارج في الماء ولم يستحل الماء حارا او ما يأتيه القولين وضعه وماعداهما للحركة عن البحث

الكمية

الكمية على البحث عن التخلخل والتكاثف قبل زيادة المقدار ان ما فيه زيد في اجزائه اي اجزاء الجسم وفي تخلخل

تكاثف الجسم والمقدار منقوص ولا نقصان من اجزائه وذا المذكور فيهما باسم التحقيق فمن فيق لهما التخلخل

والتكاثف الحقيقيان كما شاهد في القارورة الممصوصة الهوا المكبوبة على الماء ونهيها التخلخل والتكاثف

وعلى انتفاش متعلق باستعلا على التقسيمين معنى الاطلاق وعلى الاندماج استعلا اي يطلق التخلخل على الانتفاش وهو ان

يتباعد اجزاء الجسم ويداخلها جسم غريب كالقطن المنفوش والتكاثف على الاندماج وهو ان تتقارب

الاجزاء بحيث يخرج ما بينهما من الجسم الغريب كالقطن الملفوف بعد نفشه ويقع هما على رق العوام وعلى ظن

العوام استعملا على المعنيين الاخيرين بشهور صفا اي سميها بالتخلخل والتكاثف المشهورين ثم ما عدونا

من الحركة الكمية انما هو ما قد سلفا اي هما بالمعنى الذي ابتدانا بذكره اي الحقيقيان منهما فاللام في الحركة

للعهد الذكري ومن باب وضع كان ثانيها اي ثاني المعاني ومن باب كيفية تموت ثالثها لقدر كن وتما فرغ

عن ذكر المقولات الاربع التي تقع فيها الحركة عند القوم اردنا ان نشرع في بيان ما كان وهي الجوهر وفاقا

للحكيم المحقق والبصير المدقق صدر المتالهين بن المتفرد بهذا التحقيق كنظائره ممن قبله والحكماء الاساسين على

ما طلع وقد ابتنى على هذه المسئلة مسائل مهمة كحدوث العالم الطبيعي باسره ذاتا وصفة بحيث لا يلزم نفاد

كلمات الله وانقطاع فيضه وانتساب اسبابه جلت آلاؤه وعمت نعماؤه ولا يحصيها الا هو والوصول الى

الغايات والاستكمالات الذاتية للطبيعيات والوحدة الجمعية الحافظة لجميع مراتب الطبيعية والامر النفس الناطقة

وغير ذلك فقلنا وحركة جوهرية لدينا وقعة لوجوه الاول قولنا اذ كانت الاعراض كلا تابعة للجوهر الذي هو

الطبيعة والصورة النوعية ومن جملة تلك الاعراض الحركات المقولات الاربع ولهذه التابعة قالوا الصور

النوعية مبادي الآثار الخاصة وعرفوا الطبيعة بانها المبدء الاول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات والطبع المتبوع

للاعراض ان يثبت ويكن قار افقيد باب العطا لان هذه المتجددات العرضية لا تليق لان تستند الى

الحق القديم الذي لا حالة منتظرة لملائكة مقربة فكيف الى جنابه تعالى والطبايع والصور التي جعلوها مصادرها ثابتات

كما هو المعروف على قول الخصم واذا كان كذلك باثبات السيال كيف ارتبطا فان تخلف المعلول عن العلة غير جائز فاذا كان الثابت علة للسيال لزم ان يجتمع جميع حدوده دفعة واحدة مما فرضته سيالا كان ثابتا هف ولا بد ان يكون الطبيعة متجددة بالذات اى بالوجود والهوية لا بالماهية وهو المطلوب فان قلت ننقل الكلام الى الطبيعة المتجددة كيف صدرت عن المبدأ القديم تعالى قلت سر في مسئلة ربط الحادث بالقديم كيفيته وتلخيص الجواب ان التجدد ذاتي لهوية الطبيعة والذاتي غير معلل فاى علل جعل المتجدد لا انه جعل المتجدد بالذات متجددا ان قلت ما هو جوابكم فهو جوابنا في نفس الحركة العرضية قلت قد مر ان افتقار الاعراض كلا الى الجواهر تبعيتها له وقد مر جوابه فالذاتية لا بد ان تتم في الطبايع وتناخ راحلتها عندها ان قلت القوم بهم صرحوا ارتباطها بالطبيعة ولكن بلحوق التغير لها من خارج كتجدد مراتب قرب وبعد من الغاية المطلوبة في الحركات الطبيعية وكتجدد احوال اخرى في القسرية وكتجدد الارادات الجزئية المنبعثة من النفس في الارادية قلت ننقل الكلام الى تجدد هذه الاحوال ولا بد ان تنتهي الى الطبيعة لان الفاعل المباشر للحركة مطلقا هو الطبيعة حتى في الارادية بانها باستخدام النفس للطبيعة فيها والاخوند في شرح الهيكل العلوم اى في حركة النفوس المنطبعة ولا سيما الفلكية في التصورات الجزئية للجواهر ظاهر وقوع الجوهرية فان السبب القريب لحركات الافلاك تصورات نفوسها المنطبعة لمباديها على الوجه الجزئي التصور الجديد باتصال كتفرع حركاتها الوضعية والتصورات وان كانت كيفيات عندهم ولهذا استعمل لفظ الاستحالة لكن جواهر كجواهر ذهنية او صور الجواهر جواهر والذاتيات في انحاء الوجودات محفوظة وانما خص التصورات بالجزئية اذ الكليات لا تغير لها بذواتها والثالث قولنا ثم اتحاد العرض بالعرض اى مع العرض كما ذهب اليه جمع من المتأخرين وربما يقال ان المعلم الاول ومترجمي كلامه عبروا عن المقولات بالمشتقات وشمولها بها ولولا الاتحاد لم يصح ذلك التعبير والتمثيل الا في الاعتبار اى اعتبار لا بشرط لا او لا بشرط فاذا اخذ السواد مثلا لا بشرط كان عرضيا محمولا واذا اخذ بشرط لا كان عرضا غير محمول فالفرق بينهما كالفرق بين الجنس والمادة والفصل والصورة ثبت العرضي اذ من استبدل في الاعراض عين ما تبدل في العرضيات عين ما تبدل في المعروضات الجوهرية

بمعنى الحد

بمعنى الحد والرابع قولنا تجدد الامثال كونا و وجودا كما هو التحقيق ما جرى بيان المتكلم وتجدد الامثال الاتصال في الوجود وتجدد في الجواهر اذ الوجود جوهر في الجوهر وعرض في العرض ففي كل بحسبه غرر في تعيين موضوع هذه الحركة ودفع ما قالوا من عدم بقاء الموضوع قلت اي الحركة الجوهرية لصورة ابانا النظر فيه التكثر لديهم مع الهيولى يعني ان موضوعها الهيولى المتقومة بصورة ما في زمان يتبدل عليها خصوصيات الصور التي تكون ما فيه الحركة مع بقاء الهيولى الشخصية بصورة ما فهذا كما ان الهيولى بعينها وتشخصها باقية عندهم في الكون والفساد بصورة ما فان صدر المتألهين س في الاسفار موضوع كل حركة وجب ان يكون باقيا بوجوده وتشخصه الا انه يكفي في تشخص الموضوع الجسماني ان يكون هناك مادة تتشخص بوجود صورة ما وكمية ما وكيفية ما فيجوز ان تتبدل خصوصيات كل منها اولا ترى ان تبدل الصورة على مادة واحدة يكون وحدتها مستفادة من واحد بالعموم وهي صورة ما وواحد بالعدد وهو جوهر مفارق عقلي كما جوزه الشيخ وغيره من الحكماء فنسبة الحركة الجوهرية الى النمو الذبولي اي كما ان موضوع الحركة الكمية هو الهيولى وهي تتحرك في المقادير مع ان الهيولى طالما تتحقق بلا صورة جسمية لم تتحقق بدون مقدار ما اذ قد تحقق ان تفاوت الجسم الطبيعي والتعليمي مجرد الابهام والتعين فالهيولى مع مقدار ما تتحرك في المقادير المعينة كذلك ما نحن فيه ومعنى اعتبار صورة ما او مقدار ما في جانب الموضوع ليس ان صورة مثلا متحركة واخرى هي ما فيه الحركة كما يتوهمه العقل المشوب بل التفاوت بينهما كالتفاوت بين الكلي الطبيعي والفرد ومعلوم انهما موجودان بوجود واحد فيرد على الهيولى بنحو الاتصال التدريجي افراد الصور واذ لا حاجة للهيولى خصوصية شيء منها بقي انها محتاجة الى طبيعتها الكلية فما دامت الطبيعة محفوظة بتعاقب الافراد كانت الهيولى باقية فلا بد فرقا بين حالة الكون والفساد حيث حكموا فيها ببقاء الهيولى بصورة ما وبين الحركة الجوهرية حيث حكموا فيها بعدم بقائها بل انه في قرب البقاء لاتصال الصور فيه ان قلت الشيء ما لم يتشخص لم يوجد وما لم يوجد لم يوجد فكيف يكون صورة ما علة لوجود الهيولى قلت العلة الحقيقية كما اشير اليه الوجود وتشخصها هي الواحد بالعدد الذي هو المفارق واما الواحد بالعموم من الصورة فهي شريكة العلة والشركة حقيقة المؤثرة وكذا من جانب الهيولى ابهام لكونها قوة محضة تكيفها ذلك فان الطبيعي

بشيء والفرد شيء آخر ولا سيما الطبيعي النوعي فان الجسم وان كان جنساً للمادة لكنه نوع بالنسبة الى مادة اعني
الهيولى وهذا كما ان العدم لما كان ضعيف الهوية يكفيه الوجه بالعموم من عدم العلة الناقصة اعني رفع علة ما
المتحقق في اي زمان كان عند اجتماع رفعات منها فلا يلزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد شخصي المادة بشرط ما
يقول موضوعها اي موضوع الجوهرية الشخصية وبعينه له البقاء متبقية اعلم ان المفارق ليس مراداً بالمفارق العقل الكلي
الذي هو مراد المشائين من الواحد بالعدد والمفارق الذي هو مبقي هيولى العناصر بصورة ما في التكونات والتفاسدات
بل المراد المثال النوري الذي هو الكلي لنوع طبيعي سيما جواهرها وهو وجهه الباقي الثابت في علم الله تعالى ما عندكم ينفد
وما عند الله باق وقد يحكى البقاء في التدريج كما الهيولى فعليتها القوة حتى دفع لما يتوهم في المقام ان الهيولى
كانها مع المتصل متصلة ومع المنفصل منفصلة وبذاتها لا هذه ولا تلك كما ليست باقية ولا ازالة الا بتبعية الصور
واذا كانت الصورة سيالة لم تكن الهيولى باقية فبيان تدفع لو ما عرفت ان وحدة الهيولى وتشخصها الى احد
ومن كلها مستفادة من المفارق المشترك لعلة المفارقة وان ما به البقاء الحقيقي لها هو المفارق وانا نتكلم الآن فيما
البقاء الذي هو الواحد بالعموم من الصور فنقول الجوهر الصوري فرد زماني مستمر الانعدام وجه الانطباق مستمر التدريجية
كالحركة التوسطية وفرد زماني منطبق متصل كالقطعية والاتصال مساوق للوحدة الشخصية وبقاؤها عين التدريج
في النسب او في الذات فان البقاء السرمدي نحو والدهري نحو والزماني نحو كما ان الوحدة في الكم المنفصل عين
الكثرة والفعلية في الهيولى عين القوة فللهيولى اي البقاء بحسب ما يليق بها وقد جاز الاختلاف في المفهوم مع توحد الكون
والوجود الذي منه انتزع تلك المفاهيم المختلفة وفيه اشارة الى جواب ما قالوا من ان الجوهر لو كان فيه اشتداد وتنقص فلما
ان يبقى نوعه في وسط الاشتداد والتنقص او لا فان بقي فما تغيرت الصورة الجوهرية وان لم يبق فقد بطل جوهر و
حصل جوهر آخر وكذا في كل آن حصل جوهر آخر ويكون بين جوهر وجوهر انواع جوهرية غير متناهية بالقوة وهذا التجوز في
الصورة الجوهرية لان قوام الموضوع بها وان جاز في الكيف وغيره مما فيه الحركة لعدم الموضوع بها فيجوز كونها بالقوة و
حاصل الجواب ان في قولهم هذا خلطاً بين الوجود والماهية فان اريد بقاؤه وجوداً فنختار انه باقٍ حيث انه وجود شخصي

مستمر لكنه غير

مستمر لكنه غير مستقر ومتدرج شيء في عين وحدته وشخصيته في كل آن مفروض معنى وان اريد بقاؤه ماهية فنختار
انه غير باق ولا يلزم بطلان جوهر بالفعل وجوداً او حدوث آخر كذلك لان تلك المفاهيم باينها نوعاً عندما كانت
موجودة بالكل بوجود علمي واما في الحركة فالكل موجود بوجود واحد شخصي زماني والوجود الشخصي مجرد انتزاع معاني مختلفة
منه وقولهم لا يكون الصور بالفعل بحسب كل فان الانية بالقوة واما الصور الزمانية فهي بالفعل بحسب الوجود السيال الشخصي
كما علمت ولا فرق بين الحركة الجوهرية وغيرها في ذلك اذ الموضوع الجسماني كما لا يخلو عن صورة ما سيالة كذلك لا يخلو عن
مقدار ما واين ما وغيرهما فهو يتصف بالفرد الزماني بالفعل من كل واحد منها شيء شيء انه قد ذكر ما تقدم ونتيجة
من اثبات الحركة الجوهرية تقولنا فصورة سيالة وجود متعرضة اي متغيرة منقضية وحدة حقيقية على الهيولى
فانفيه بحيث تصرم في كل حد من تلك الصورة كون كون الا جزو ليس فيها كون اي فصل كون وعدم حتى لا
يكون التصرم عين السكون بل يكون منها ما حده مشترك في الخارج نعم هو بالفرض واذا فرض فصل مشترك كان منها
لئلا يلزم تتالي الآنين والآنين صورة سيالة منقسمة الى الاجزاء غير متناهية وكذا الكل جزء وكما ان المتحرك
الكيفي من المبدأ الى المنتهى كيف واحد مستمر او لا يكون سيالاً كذلك المتحرك الجوهري صورة واحدة متصلة سيالة كذلك واحد
ولما توهم من ذلك ان لا تحقق في الا للكثرة والسيلان وان لا يصدق الا قولنا اين هذا جزء او جزء السيلان من الاجزاء
الواقع خلافه لان الوحدة في كل موضوع بحسبه والثبات لبعض وحدها قلق واذ كشف في الوجود عين الوحدة والهوية
مصداق فقد بقي تلك الصورة بالوجوه المستقدمة من البقاء وان تمر مر السحاب اشارة الى قوله تعالى وترى الجبال
تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب وقوله تعالى افعيينا بالخلق الاول بل هم في لبس من خلق جديد
كالشيخ فانه مع تبدلاته البدنية من اول تكونه الى آخر عمره عين الشاب شرح الشباب او الطفل من جزء في
ثبت شارة به جديداً فهو طاهر وطري والتخفيف للضرورة او المراد بالطاهر رأي الحديث ليس وجديده الا الصبي
المصراع تنظير للعالم الكبير بالعالم الصغير كما قال تعالى ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة فان الانسان
مع تبدلاته البدنية روحاً وجسداً حيث انه في اول تكونه لم يكن شيئاً مذكوراً وبعده ليس الا كفوا النطفة وفي

غرر في الوحدة النوعية للحركة

الا انه ليس الا اعجز موجود ثم يتدرج في الكمال حتى يصير ان شملته العناية الالهية حكيما عالما بالحقائق وملكا
قادرا مقتدرا ملك المشرق والمغرب ومع ذا ان استفاض من بحر ابيه فذلك الملك المقتدر الحكيم الذي لعله
يستاهل لان يكون خليفة الله في الارض عينا وذلك الهيكل المحسوس الذي كان اعجز خليقته اما في نحو الاعتبار
وجهه الى النفس الناطقة واما في النفس فاعتبار وجهها الى العقل والله من ورائهم محيط غرر في الوحدة
النوعية للحركة وتتحقق بما تكون منه ما اليه ما فيه بدت كالذات والمقوم للحركة فالحركة منها نوعت فتتحد الحركة
نوعا باتحادها اذ تختلف المبدء والمنتهى نوعا فتختلف الحركة نوعا وان كان ما فيه واحدا كالحركة الصاعدة
من الهابطة في الاين وكالحركة من البياض الى السواد في طريق وهو مع عكسه في ذلك الطريق واما اختلافها في التنوع
باختلاف ما فيه وان اتحد المبدء والمنتهى نوعا بل شخصا فكالحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة مع اتحادها على
كالحركة من البياض الى الصفرة الى الحمرة الى القتمة الى السواد معها من البياض الى الفستقية الى الخضرة الى النيلية
الى السواد الى الحركة تشخص بذي ثلثة اي باتحادها وباتحاد ثاني هما الزمان والموضوع من سوا ما سوى ثلثة الاول
بمنزلة الذاتي للحركة وهي ثلثة التي بمنزلة العرضي لها لا تختلف هوية الحركة باختلافها يعني ان الحركة تكون واحدة بالشخص
اذا اتحدت الامور الستة الا المحرك للقطع بانه اذ تختلف الحركتان في وحدة منها اختلفتا بالعدد وانما قلنا الا
المحرك لما قالوا انها لا تختلف هويتها فيه باختلافه فان المحرك بمحرك ما قد يحرك لمحرك اخر قبل انقطاع حركته كالحجر المرمى
في الاين تتلاحق الجواذب وانما المحرك في الكيف تتلاحق النيران وليس هذا من باب اجتماع الجواذب المؤثرين على
اثر واحد لان اثر كل بمنزلة البعض من الحركة وهذا التجزي وان لم يكن بالفعل من وجه لا يقدح في وحدة الحركة لاتصالها
والحركة ضد الحركة في مبدء اي تتضاد مبدء حركة لمبدء حركة اخرى وتضاد منتهاها لها والضمير راجع الى الحركة وان
ثبت ان لا يلزم التفكيك في الضمير نارجعه الى الذي وجعل الاضافة تقديرية في نفي تضاد الحركات تتضاد بما منه وما اليه
كالحركة من البياض الى السواد مع عكسه وهذا في تضاد بالعرض اما السكون فهو سلب الحركة عن موضوع قابل لها
نعدم للملكة التي هي الحركة وليس بينهما تقابل تضاد الفريدة الثالثة في باقي اللواحق العامة للجسم الطبيعي

الفريدة الثالثة في باقي اللواحق العامة للجسم الطبيعي

غرر في الزمان

غرر في الزمان لقد جرى الزمان والحركة القطعية مجرى الجسم الطبيعي واجسام تعليمية والموصوف المحذوف
لفظا كمية كما ان التفاوت بين الجسم الطبيعي والتعليمي بالاطلاق والتعيين فالامتداد الجسمي اذا لوحظ مطلقا
بلا تعيين بالتناهي واللاتناهي من غير ان يكون مع حاجة معينة عند التناهي فهو الجسم الطبيعي واذا لوحظ
متناهيا مع حاجة معينة وعند استغراق القدر والكمية فهو الجسم التعليمي كذلك الحركة القطعية المتعلقة فانها
نفسها امتداد الا انه سيال فاذا لوحظت مطلقة فلا قدر ولا كمية واذا لوحظت معينة مقدرة بقدر خاص
جاء الزمان من ساعة او دقيقة او ساعة او غيرها اقل واكثر فالعارض من قبيل عوارض الماهية لا من قبيل عوارض
الوجود فرض مقدار قطع كانا اي الزمان كان مقدار الحركة القطعية لكن في المشهور مقدار تجدد الوضع الفلكي و
في التحقيق مقدار تجدد الطبيعة الفلكية بناء على الحركة الجوهرية وهنا اشكال هو ان الزمان موجود عند المحققين
والقطعية لا وجود لها عندهم الا في الخيال فيكون المقدار موجودا والمقدر غير موجود واما التوسطية فهي بسيطة
لا مقدار لها ولاجل هذا ذهب صدر المتالهين س الى وجود القطعية قال صاحب المشرقية ان الزمان كالحركة
له معنيان احدهما امر موجود في الخارج غير منقسم هو مطابق للحركة بمعنى التوسط ويسمى بالآن السيال والثاني امر
متوهم لا وجود له في الخارج يعني المطابق للحركة بمعنى القطع ومنهم من قد نفى الزمانا لان الماضي والمستقبل معدومان
والآن لا تحقق له مع انه ظرف الزمان الملتفت له نوعا والجواب ان الماضي والمستقبل معدومان في حال الآخر اذ
لا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم وكما ان المكان اذا كان موجودا لا يلزم ان يكون موجودا في المكان او في ظرف
منه كذلك الزمان وقال بعضهم هو المتحرك اي الحركة نفسها وليس المراد المتحرك بما نسبته الحركة الى القابل وقد احتج على
مذهبه بان الحركة منقضية متجددة وكل منقض متجدد فهو زمان والجواب ان الوسط لم يتكرر لانها منقضية متجددة بالعرض
وهو منقض متجدد بالذات كما هو رأي جمهور الحكماء وقيل الزمان واجب تعالى عن ذلك واحتج بان الزمان لا يجوز
عليه العدم وكلما هو كذلك فهو واجب بالذات اما الكبرى فهو ضرورية واما الصغرى فلانه لو فرض عدم الزمان قبل وجوده
او بعد وجوده حقق والجواب ان الواجب لذاته ما يمتنع عليه جميع انحاء العدم سواء كان عدما ماضيا او مستقبلا او زمانيا

غ ق المكان

لا يابى عن ان لا يوجد زمانا دان ای عن لهدم السابق واللاحق الزمانيين وقيل فلك وحيح بان لكل جسم في الزمان ولكل جسم في الفلك والجواب انه لو تم هذا فالزمان في الفلك هو المكان لوضع المكان لمكان الفلك والحل ان النتيجة ان بعض ما في الزمان في الفلك وهي غير المطلوب غ ق في المكان لما كان مطلب هل البسيطة مقدما على مطلب ما قدمناه فقال كون المكان اي وجوده معقول مقدم لتحقق الكون ذا وضع اي كونه متقابلا للاشارة الحسية بان الجسم هنا او هناك تحقق لان المعدوم لا اشارة اليه فكونه اي كون المكان هو الموهوم من البعد كما هو مذهب الاكثر من المتكلمين محقق وزهق وسطح باطن لدى المشائين من جسم حاو مشتمل على السطح الظاهر للجسم المحوي مكانا قد ركن والمكان بعد مجرد موجود بنظير تجرد الموجودات المثالية التي هي العالم بين العالمين عند المعارفات النورية في المقدمات المطلقة لدى الاشراقيين فيه اي جسم المتمكن فيه بكليته اي باعماقه واجزائه وذلك البعد الذي هو المكان ملاق لانه مجرد وبعد المتمكن مادي ولسد خلل بينهما واقع كلاهما اذ الكلام ما دام بين وفيه تعريض على المشائين اذ على مذهبهم الحسية في المكان ولا بكليته تزييف سطح اي القول بانه سطح عندهم مشهور وفي كتبهم مسطور للزوم حركة الساكن وسكون المتحرك وعدم عموم المكان وغير ذلك مما لا يليق ذكره في هذا المختصر واتفق انه ان المكان بعد انه موضع التعليل المفطور بالفطرة اذ قال كل الناس قولا موافقا لانه من فطريات عقولهم ولذا تمكن بقولهم وليس من باب اقتباس الحقائق من العرف واللغة الماء فيما بين اطراف الاناء هذا مقول القول وكانهم يريدون بها اطراف الداخلة وما بين اطراف الداخلة هو البعد ثم هذا الطبيعي من المكان بقولنا ان الطبيعي المكان طلب الجسم الطبيعي ان قسر يخرج اي يخرج عنه بنهج متعلق بطلب اقربا اي على اقرب الطرق وفي النسبة الى الطبيعة دلالة على انه مقتضاها لا انه مقتضى الجسمية المشتركة ولا الهيولى والفاعل المفارق لاستواء نسبتها الى جميع الامكنة ولا انه مقتضى امور خارجية اخرى اذ مع قطع النظر عنها للجسم ذلك المكان المعين لكل جسم كرتانيا او عنصريا ثم للمركب كان المكان الطبيعي لما يجوز غالب اي مكان المركب مكان الغالب من اجزائه غ ق في امتناع الخلاء وحذف الياء الخفاء بالكسرة ذي حس الحائق والهدم الحائق في حركة اللازم على تقدير الخلاء

غ ق امتناع الخلاء

بانه تقدير الخلاء

بالنفي للخلاء يعني ويلزم ذلك التساوي ان معها يفرض من معاوق اي فرد من ذلك الجنس اقل من فرد آخر منه ويكون هذه الاقلية نسبة ما كلما موصوفة بدل من نسبة في الزمانين حصل تقرره على ما في كتب المتاخرين انه لو تحقق الخلا لزم ان يكون زمان الحركة مع المعاوق مساويا لزمان تلك الحركة بدون المعاوق واللازم ظاهر البطلان بيان اللزوم انا نفرض حركة الجسم في مسافة مثلا من الخلاء ولا محالة يكون في زمان اكثر لوجود المعاوق ولنفرضه عشر ساعات ثم نفرض حركة بتلك القوة بعينها في ملاء رقيق قواما من الملاء الاول بحيث يكون نسبة معاوقته الى معاوقة الملاء الغليظ كنسبة زمان حركة الخلاء الى حركة الملاء الغليظ اي يكون معاوقة الملاء الرقيق عشر معاوقة الملاء الغليظ فيلزم ان يكون زمان الحركة في ملاء الرقيق عشره ضرورة انه اذا اتحدت المسافة والمحرك والقوة والحركة لم يكن السرعة والبطوء اعني قلة الزمان وكثرته الا بحسب قلة المعاوقة وكثرتها فيلزم تساوي زمان حركة ذي المعاوق اعني التي في الملاء الرقيق وزمان حركة عديم المعاوق اعني التي في الخلاء غ د في الشكل كل جسم بسيط فلكي وعنصري شكل طبيعي له هو الكري فالطبيع كفاعل النسبة واحد في الجسم البسيط وفعل واحد في قابل واحد لم يك غير الواحد وما سوى الكروية فيه كثرة لان المضلع من الاشكال يكون جانب منه خطا وجزء نقطة والارضي مفعول اوجبت قوى قسرية كالرياح والامطار من كروية حقيقية لا اقتضاء طبع الارض بل سوى الى فطرتها شكلها الطبيعي القسري بالعرض ولا تتوهمن انه دوام القسر وهو محال لان نوع القسر دائم وهو في العقل واما الشخص فهي زائلة سوى كروية حسية اذ قد تقرر في الهيئة ان نسبة ارتفاع اعظم الجبال الى كرة الارض كنسبة عرض شعيرة الى كرة قطرها ذراع غ د في الجهة فوق وتحت جهة بالطبع فانهما لا يتبدلان اذ القائم اذا صار منكوسا لم يصر ما يلي رأسه فوقه وما يلي رجليه تحته وباقي الجهات فان محدودة الانسان تتبدل تتبدله وكل منهما عند التحقيق فوق او تحت او غيرهما معها منافذ والجهة موجودة اي ذات وضع اي قابلة للاشارة الحسية والعدم لا اشارة حسية اليه الجهة متعلق بمرادي طرف الامتداد او منتهى في ماخذ الاشارة مرادي يعني ان طرف كل امتداد جهة لكن لا من حيث هو طرف مطلقا بل من حيث هو واقع في الاشارة ومنتهى اليه الاشارة اي الامتداد الموهوم الذي يوجد من المشير الى المشار اليه لم تنقسم الجهة في ماخذ

الاشارة بان الجهة طرف الامتداد جهة ونهايته فلا معنى لانقسامها من حيث كونها طرفا ونهاية
والا لم تكن طرفا ونهاية فهي اما نقطة ان لم تنقسم اصلا او خط او سطح ان انقسمت من غير هذه الجهة فيلزم ان تتميز
الاشارة تتوزع على مجموع ما يتبين اي لما كانت جهتا الفوق والتحت طبيعيتين ومتقابلتين فان الاجسام
الطالبة لاحديهما بالطبع هاربة عن الاخرى بالطبع واذا كانت احديهما غاية القرب من الجسم تكون الاخرى في
غاية البعد عنه كانت جهة السفل غاية البعد عن جهة الفوق فلو لم تكن المحدد كرويا بل مضلعا او عدسيا او مكعبا او غير
ذلك تبدلت جهة السفل بالنسبة الى ما هو البعد منه عن كونها سفلا وصارت فوقا بالنسبة اليه وكونها اي
الجهة ستا والحال ان نهايات تنحصر ولا تتناهى لان الجهة كما علمت طرف الامتداد ويمكن ان يفرض في كل جسم امتدادات
غير متناهية فطرف كل امتداد في جسم جهة بحركة جسم اليها وبحرك ذلك الجسم الى الجهات القائمة بذلك تعريفه
الخاصي وهو ان الجسم يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم ولكل بعد منها طرفان فلكل جسم جهات
ست وتعريفه العامي اي المشتهر وهو لمحاذات الاجزاء المختلفة في الانسان من الراس والقدم والظهر والبطن
والجنبين غرر في حدوث الاجسام وذكر الاقوال فيه اختلف اهل العقل في حدوث الاجسام والوجوه
الاربعة المحتملة ارباعا لان الجسم اما محدث الذات والصفات واما قديمهما واما قديم الذات محدث الصفات واما بالعكس
وهذا مما لم يقل به احد واما الثلثة الباقية فقد قال بكل منها قوم كما قال الجسم اما قديم الذات والصفات او محدث
كلتاهما اي الذات والصفات او الثاني اي قديم الذات ولكن محدث الصفة وعكسه لم يرو عن ذي معرفة هذا هو احتمال عقلي بادي
النظر فاولها اي اول الوجوه يقوله اهل الملل اي المسلمون واليهود والنصارى والمجوس من جملة ثانيها مذهب الحكيم
من راى جزل فالاجسام كلها حادثة ذاتا وصفة هيولى وصورة لكونها متجددة جوهرا فضلا عن التجدد
العرضي ذاتا ولا من الوجوه يقوله من قدم السماء اي شخص فيقولون الافلاك قديمة بذواتها وصفاتها
المعينة كالمقدار والشكل وما يجري مجريها سوى الاوضاع فانها قديمة بالنوع ويرى من قدم الحكماء العناصر ايضا يقولون
الاجسام العنصرية صورها قديمة بالنوع ومادتها عندهم قديمة بالشخص والقديم بالشخص قديم بالنوع فالهيولى قديمة

فی حدوث الاجسام

بهما بدائهما

بهما بدائهما وبالعدم بالنوع الذي يصورها هي بالعرض وقد نسب هذا القول الى ارسطاطاليس وجماعة ممن بعده
وقد وجه قولهم وقول كثير من اصحاب القول الثالث صدر المتالهين كما تعالى باتفاق اعاظم الفلاسفة
في الحدوث ونقل اقوالهم الدالة عليه في كثير من كتبه وقال الاقدمون من الفلاسفة الذين كانوا قبل
ارسطاطاليس كثاليس وفيثاغورس وانكساغورس وغيرهم باكثرهم من ان عالم الاجسام قديم الذات
ومحدث الصفات مع ثبت جزء من ان تلك الذات ما استهامية وذي قسيم من فرقة من حسبنا ان تلك
الذات جسم ومن فرقة انها غيره ثم الذين قالوا انها جسم اختلفوا في تعيينه فثاليس يرى ذي الجسم ماء قابلا للكل
صورة ثم في الماء بالتكثيف صار ترابيا اي ترابا ثم بالتلطيف للماء هواء ونارا ووقع فان الماء اذا تلطف كان صعد هواء
وتكون النار من صفوة الهواء ثم السماء تكونت من دخان ارتفع من تلك النار ويقال ان ثاليس قد اخذه
من التورية لانها جاء في السفر الاول منها ان الله تعالى خلق جوهرا فنظر اليه نظر الهيبة فذابت اجزاؤه فصارت ماء
ثم ارتفع منه بخار كالدخان فخلق السموات وظهر على وجه الماء زبد فخلق منه الارض ثم ارساها الجبال في نقل صاحب
الملل والنحل عن ثاليس الملطي انه قال المبدء الاول ابدع العنصر الذي فيه صور الموجودات والمعدومات كلها فانبعث
منه كل صورة موجودة في العالم على المثال الذي في العنصر الاول الى آخر ما قال وقد اشرنا الى مذهبه هذا في مسئلة علم
الواجب فلا يبعد ان يكون المراد بالماء في قوله تعالى وجعلنا من الماء كل شيء حي الوجود المنبسط المعبر عنه في اصطلاح
العرفاء بالنفس الرحماني ثم تطبيق البواقي لا يخفى على العالم بالتاويل وبالهواء والارض والنار يطلق في تعيين
تلك الذات القديمة قوم بلطيف وكثيف سبق في تكون الاجسام الاخر منها فقال بعضهم كان الاصل
هو الارض وحصل منها الباقي بالتلطيف وزعم بعض آخر انه النار وتكون الثلثة منها بالتكاثف والسماء من
الدخان بالتنور والظلمة قال الشهرزوري في تلك الذات القديمة ويمكن مرادهم بالنور والظلمة الوجود
بالظلمة الامكان كما قال المحقق الحكيم ثم عد هذا القول من جملة الاقوال المشتركة في كون تلك الذات
القديمة جسما اما بناء على ان النور اجسام صغار منفصلة عن النيرات او على ان المراد بالنور بالشيء النير

او على المراد بالجسم ما يشمل الجسمانيات وقيل والقائل ذيمقراطيس ان الجسم الصغير الكروي فقال اصل العالم اجرام
صغار صلبة مبثوثة دائمة الحركة في خلاء غير متناهية ثم اتفق ان تلك الاجزاء تصادمت على وجه خاص
فحصل من تصادمها هذا العالم فحدث السموات والعناصر ثم حدث من حركات السموات امتزاجات
هذه العناصر فحدثت منها هذه المركبات وانكساغورس ان الخليط فقد قال اصل الاجسام هو الخليط الذي
لا نهاية له فيه من اجزاء غير متناهية من كل جنس وقدر ولكن كلها اي كل ذكره فيتبين تلك الذات وكذا اوهم
ان الجسم قديم الذات لا يعتمد عليها ومن يراها اي يرى الذات القديمة غيره اي الجسم فرقوا فرقتين
احديهما الحرمانيون دالاغوريون فيثاغورس هم الحرمانيون منهم في شرح المواقف هم فرقة من المجوس منسوبة
الى رجل يقال له حرمان انتهى والمظ لكنهم الى الا دبحركة في النظم بضرورة نطقوا العبد ما جملة اصل العالم قائلين
منها خمسة فاعلين كاملين وذان هما الباري والنفس واثنين اخرين منها ليسا بحيين ولا فاعلين وكذا
ليسا منفعلين كما قلنا بالانفعال وذان هما الدهر وخلاء ومرادهم الزمان والمكان وواحد هو خامس منها الهيولى
منفعلا اي واحد منها منفعل فقط وليس فاعلا ولا حيا وهو الهيولى واكتفى في عدم كونها حية وفاعلة تعبيرا
وذكر في شرح المواقف وجه قدمها عندهم من ان النفس ... الباري الهيولى بعدها تعلقت النفس بها فاستمتاع
الاجسام كالارض والارضي والافلاك والفلكي فارقت النفس الباري بعد افاضة الباري العلم والادراك عليه وتذكرها
عالمها وشوقها الى عالم الملكوت المراد به عالمها الذي كان قبل التعلق ولتدنس بالهيولى ولوجههما ذلك الى هذه
نفسها من الاصول القديمة ولا اصل نادر واذ فرغنا من تبيين هذا القول شرعنا في توجيه قولنا اذ في الشيخ
وفي القاموس ولا ثني في الصدقة اي لا توخذ مرتين في عام او لا توخذ ثانيتان مكان واحدة او لا رجوع فيها
فالمعنى لما كان في القول بالاثنين كثير من الشرك وفي التثليث اي في القول بالاقانيم الثلثة
بين الشرك نفيه اي في التخميس كل الكفر وكل التلويث بقاذورات المقاييس ارباب متفرقون خير ام الله الواحد
القهار وعند فيثاغورس وعند اصحابه هذا شروع في بيان قول الفرقة الثانية المبادي والاصول اعداد ثابتات

من الآحاد

من الآحاد وقالوا اذ بالبسائط المركبات تقومت وتلك البسائط واحدات ثم ان تلك الواحدات لا يخ اما
ان يكون لها مهيات وراء كونها واحدات اولا فان كان الاول كانت مركبة لان هناك المهية مع تلك الوحدة
وكلامنا ليس في المركبات بل في مباديها وان كان الثاني كانت مجردات وحدات وهي لا بد ان تكون مستقلة بانفسها لا
تكون مفتقرة الى الغير فيكون ذلك الغير اقدم منها وكلامنا في المبادي المطلقة فقد انتهى الى اشارة الى قولنا فكل
من هذه الواحدات هو الوحدة فقط لا ذات لها مع كالموجود الحقيقي الذي هو نفس الوجود لا ذات عرضها الوجود وكانت المهية
بل ذوات بانفسها كما يرى الخلف وقع فاذن الواحدات امور قائمة بانفسها فاذ عرض الوضع للوحدة صارت
نقطة واذا اجتمعت نقطتان حصل الخط واذا اجتمع خطان حصل السطح واذا اجتمع السطحان حصل الجسم ووحدات
مفعولا اعتري الوضع فصارت محسوبات فقد يحصل منها الجسم بالسطح وخطا اي بجمعهما من نقطة ادلاحا ذكرنا
ولما كان فيثاغورس من اعاظم الحكماء المتالهين ولما كان من اساطين الحكمة اشرنا الى ان كلامه الذي
نقل عنه مجملا صحيح لقولنا وذلك العظيم يعني فيثاغورس رمز كلمه فلا يراد منه ظاهر المشتبهات انه لا رد على الرمز وليحمل على
فانه عبر عن مبدأ المبادي بالوحدة المحضة وقد عرفت في مبحث الوحدة والكثرة ان الوحدة الحقيقية عين الوجود
الحقيقي فمراده بالوحدات الحقائق بذواتها مراتب الوجود ومراده من كون الاعداد هي المبادي ان اول ما صدر
عن الوحدة الاثنان ثم عن الاثنين الثلثة ثم عن الثلثة الاربعة وهي مبادي الموجودات انه صدر عن واجب الوجود
الذي هو الفرد والوتر الذي ليس فيه شيء وثني العقل الذي هو زوج تركيبي من الوجود والمهية فهو ثنائي وانه
وقوعه في ثانية مراتب الوجود متقوم لوجهه لا بالتقدم ولا بالتأخر كما ان الاثنين كذلك ثم صدر عن الواجب بواسطة العقل
النفس وهي الثلثة اذ لها وراء المهية والوجود التعلق بالمواد تعلقا تدبيريا بخلاف العقل اذ لا توجه له الى المادة
لترفعه عنها غاية الرفع ثم صدر الطبع وهي الاربعة لان وراء الثلثة انطباع وتوغل فيها فتعلقه الانطباعي فيحصل له من
الاصل توجه ورسوخ وتيه ووقوع كل منها في مرتبة ثالثة ورابعة متقوم لوجهه كما قلنا في العقل **الفريدة**
الرابعة في الفلكيات بعد تمهيد تقسيم الجسم كما قلنا الجسم عنصري من العناصر وما تولد منها او اثيري اي

الاثير المختار وكون الفلك مختارا وكونه فضل من العناصر معلوم من بيان للاثيري فلك وكوكب مميز عنا
في اثبات وجود الفلك عقلا قبل النظر الى الواقع بانه تحقق التركيب في الاركان يعني ان العناصر وان كان
تركيبها غير حقيقي كما في الطين دل على تحرك المكان اذ اي الحركة الاينية ضرورة كل اقتضاء كل منها كونه في
مكانه الطبيعي بحر انحلال الاجسام وانتقال بعضها الى حيز بعض بسبب غير طبيعية كل منها وهو عناية المبدأ
الفعال وهو اي تحرك المكاني دل على وجود جسم بدا كرنا بتوسط الدلالة على الجهتين المختلفتين بالطبع اذ الحركة
الاينية من جهة الى جهة والجهات الاضافية ترجع في الحقيقة اليها وقد علمت ان احداهما محدد وذي وضع محيط بالابعاد
والجهات ذي شكل مستدير ويكون ذا الحركة دوريا وهذا ايضا يدل على الحركة الاينية من جهة حدوثها وطلب الجسم بحدودها
وربطها بالتقديم فان المستقيمات من الحركات تبتدي من السكون ومنتهية اليه وذلك الجسم من عنصرية دون صفاتها
ولوازمها كالحكم بالو اذ التجدد جهاتها والمراد من العنصرية مبدئية المستقيم المستلزم نفيه نفي كثير من الاشياء عن الفلك طارق
جوازها منها عدم قبول الفلك الكون والفساد اي الكون من شيء والفساد الى شيء وان قيل الكون بمعنى الوجود عن العدم
على سبيل الابداع والفساد بمعنى الفنا المحض اشد من الفساد الى شيء اذ منتهاها وتحقق فللفلك طبيعة خامسة فلا حار ولا بارد
ولا رطب ولا يابس ولا خفيف ولا ثقيل ونحو ذلك مما يستلزم جوازه عليه قبوله الحركة المستقيمة كلما يقبلها فانه يتحرك من جهة
الى جهة فكل ما هذا شانه فالجهات متحددة قبله وهذا ينافي محددية الفلك للجهات فالواو في قولنا وذا محدد للحال
ليكون علة للنفي ويكون ذلك الجسم ذا قوة فعالة للفلك الحركة الوضعية المحافظة للزمان ليست طبيعية لانها اشتهاء الان له نفسا
مجردة كما يأتي والوصول المدد اليه من العقل المفارق على الدوام وذلك الجسم هو السماء اذ لا نعني بالسماء او الفلك الا الجسم
الموصوف بالصفات المذكورة فهذا الفلك التاسع بالقطع اذ لو طلق لكان ازيد منها وذي اي التاسعة او هذا الفلك
الاطلس يسمى به لخلوه عن الكوكب كالاطلس الخالي عن النقوش وثانيها الفلك الذي حركته الطبيعية تضاف له ويكون حركته بطء
الحركات السماوية يسمى فلك الثوابت وبالسريعة اي بالحركة السريعة اليومية اخص اوله اي اول الافلاك التسعة
وهو الفلك الاطلس وتذكير الضمير باعتبار رجوعه الى الفلك المراد به الجنس الدال على التعدد وللاشارة الى كثرته

فلما حسب ما قرره الهيئة

فلما حسب ما قرره الهيئة ينقطع الفلك الاطلس حيث نقطة واحدة ميلا اي يتحرك بمقدار ما يقول احد واحد من ساعة
سطح فلك ثان هو فلك الثوابت في قصر ميلا اي خمسة الاف و مائة وستة وتسعين ميلا وهو ربع وسبعماية وثلثون
فرسخا من فرسخ والله اعلم بان تحرك محدبه اسرع اذ مقدار ثخن الفلك الاقصى وبعد محدب سطحه من مركز الارض كما
للبشر ان يشعر به كما في المطبعات ثم بعد كرة الثوابت كرات الكواكب السبعة السيارة وترتيبها بحيث مشهور و الفلك
ان ذكر يسمى في لسان الشريعة وعرش في ذلك اللسان فلك اطلس وكان في السموات تحت جواز الشمس اي الرجع
جاريات مستورات تحت نور الشمس وهي خمسة المتحيرة وكونها في السبع من قبيل قولنا زيد في البلد ومن باب الاول العام
والمراد انها ليست في الثامن والتاسع [illegible]
والفلك الكلي المنطوق به والفلك الجزئي في الكلي يعني لا يراد بهما ما يشيع فرض صدقه على كثيرين وتبادله وكل ما انا
اي في عالم الافلاك حي ناطق لكونها ذوات نفوس ناطقة حياتية ولجمال الله ذو ما عاشق وان كان للكل شوق
يخصه من العقول التسعة التي بازاء الافلاك كما هو المشهور وفي كتبهم مسطور لانها سرادقات جلاله واشراقات جماله
وقبلة الكل واحد من ملكه كلمة من بيان للكل خارج المركز عن مركز العالم او من فلك موقعه وموافق المركز لمركز
العالم ومن فلك شامل الارض محيط بها ومن غيره اي فلك غير شامل للارض كالتدوير وفيه اشارة الى تقسيم الافلاك
اليها كلام وللمقام مع اعلام فخام منهم الشيخ الرئيس حيث جوز ان يكون الثوابت كل في فلك على حدة ومنهم المحقق
الطوسي من حيث جوز ان يكون الافلاك ثمانية وذي حركات خاصة عرضية ويتحقق من المجموع كلها حركة اليومية
نقلنا وهذه التسعة لم يكن اقل منها ولا اكثر منها اذ كل من الاقلية والاكثرية باطل اذ تقول في مقام الاكثرية لو كان
كل فلك فاما ان يكون كل واحد من افلاكها متحركة بذاته فمقول كيف يكون انقضاء حركات الجميع في زمان واحد وكيف
يكون حركاتها متفقة مع اختلاف ملك الافلاك في الارتباط بعضها ببعض بل مع اختلافها نوعا كما سيجيء والى هذا
اشرنا بقولنا فليس لكل كوكب ثابت انما سمى بما عدا السبعة ثوابت مع كونها متحركة لبطؤ حركتها ولثبات اوضاعها
كل بالنسبة الى الاخر في فلك على حدة مع كونه اي كون كل من تلك الافلاك بالذات لا بالتبع للفلك على ما في التسع الاثنين

كلام في انحصار الافلاك التسع

ذا الحركة اذ كلها اى كل تلك الافلاك على تقدير تعدد افلاك الثوابت نوعا وقدرا اختلف وواحد منها بواحد اخ
قد اكتسف دعندها كيف يتحقق اتفاق سيرها اى اتفاق سير افلاك الثوابت فى كل عشر اى فى خمسة وعشرين
الف سنة وماتين والحال انه لا انتظام ولا اتساق فى اتفاق اى فيما هو بالاتفاق بغير اى واما ان يكون كل واحد
منها متحركا بتبعية فلك سابع محيط بالكل يحركها الحركة البطيئة فنقول كيف يكون هناك افلاك ليس لها حركات
خاصة وانما هى متحركة بالعرض ولو لم يكن للسيارات حركات لم يثبت لها افلاكا سوى الفلك الاطلس والى هذا اشار
بقوله ولم يتحرك تبعا اذ اى افلاك الثوابت على فرض التعدد فهو مفعول قدم على فاعل هو فلك ان لم يكن لذاتها
تحرك اليس لها بالعرض الذاتى مفعول لحركة كما فى الفلك الاطلس وما به جرى مما فى جوفه ونقول فى مقام الاقلية الوجه
مساوق للوحدة فما لا وحدة حقيقية له فلا وجود حقيقى له المجموع الثمانية لا وجود له على حدة حتى يتعلق به نفس على حدة وراء
النفوس المتعلقة بها فمجموع البشر مثلا لا وجود له على حدة فلا نفس له وراء نفس كل واحد منهما وايضا النفس لا بد مصدرية لحركة
الجزئية من مخصص كالنفس كالطبع والنفس المنطبعة لا بد لهما من جسم كلانى فيه والمبادى الجزئية المنطبعة فى الثمانية انما هى لحركاتها
الخاصة ولا يجوز حلول مبادى مشتركة متضادة فيها والى هذا اشار بقوله بالقول بالتعليل فى الثمانية ونفس اخرى تحركها
الحركة السريعة ليس بنفسى اصلية اذ ليس للمجموع كون وجود آخر هل جاز بسرا اخرى استفهام انكارى بشر وتعزا اى مجموعهما وحيث
لا بد ميل جزئى لاستدارى هو الطبيعة الى ماثر ثم لا بد علم حسى ولا بد شوق وارادة جزئيين من النفس المنطبعة كيف انتقلا
اى كيف وقع الانتقال والحركة الشوقية من وضع جزئى آخر ذى المبادى المنطبعة فى الثمانية لسير آخر من حركاتها
الخاصة ولا يجدى فى مبادى الحركة السريعة واذا لم يتحقق المبادى الجزئية الضرورية فى مباشرة الحركة الجزئية ومع ذلك تصدر من
النفس التحريك بلا آلة فالنفس ذى اسم تسارة بدل من النفس عقل اذ الفرق بينهما بالاحتياج الى الالة فى الفعل وعدم
الاحتياج والعقل مجلى كظر اى ترفع الشان عن مباشرة الحركات هف فاستدعت الحركة ذى بدل الجسم الكلى
طبعت نفس اى فيه ذى طبع حاسس كلية تذنيب للتسع من كليها الجملة افلاك العقل العشر واستثن منها عقلا
عاشرا العمل البشر فهو بازاء النفوس الارضية وهو باذن الله تعالى يوحى الى الانبياء ويلهم الاولياء ويعلم العلماء

وتسعة

وتسعة الاخرى من العقول العشرة بازاء النفوس التسع الفلكية معشوقات لها وتلك النفوس شبيهة بتجرداتها الحقيقية
غرد فى اشارة اجمالية الى الافلاك الجزئية الفلك الكلى ما به ينضبط به فقط بل لابد ان ينضم اليه غيره حتى
ينضبط عدمها به وانما الجزئى منها اى من الافلاك اثنان وعشرون اى عشرون لان كالنوعان اى الشمس اثنان احدهما
ممثل والاخر التدوير او بدل التدوير خارج مركزه عن مركز العالم ترديدهم فى ان حركة الشمس تنضبط بالتدوير او
بالخارج لا حاجة فيه اليهما معا لشهير سيره اى سيره اذ كان منطقة البروج اى منطقة فلكه المركوز هو فيه منطبقة عليها ملازمة
لها كما قلنا وليس للخارج اى الخارج مركزه من فروج عن سطحها سيره بيد الفصول الاربعة لانها اى منطقة البروج معدل
اى دائرة معدل النهار متقاطعة فتصير حركة شمالية وجنوبية علوية اى كواكب علوية هى المريخ والمشترى وزحل وزهرة
كراتها كل اى كل من كراتها ثلث هيوت هيئاتها اى هيات كل من الافلاك الاربعة من حيث اشتماله على ثلث و
تلك الثلث ممثل وحامل ومدير موصوف بانه يركز فيه كوكب منير وعطارد زاد علوية وزهرة فلكا مديرا هو فى
نحو مثله كما هو فى نحو مديره كالقمر كما ان القمر زاد علوية وزهرة بالجوزهر هو فلك متوازى السطحين موافق المركز
محيط افلاكه الثلثة الاخرى منطقة فى سطح منطقة البروج فمر حامله فى نحو فلك مايل مس منطبقا منطقته على منطقة الممثل
ولهذا سمى مائلا ومناطق الممثلات منطبقة منطقة البروج وتلك المناطق كهى اى كمنطقة البروج حركات اى حركة الممثلات
مساوية لحركة الثوابت وخارج لغير الشمس مشرقة متقاطع المناطق ذى المنطقة اى منطقة البروج واما خارج مركز الشمس
فقد عرف حاله وممثل مطو وحامل تدوير ذى الكواكب الاوميض اشتركت فى الاوج والحضيض فان محدب الحامل مماس لمحدب
الممثل فى نقطة مشتركة وكذا مقعره لمقعره ولنقطة الاولى هى الاوج والثانية هى الحضيض ومامن الافلاك كالاطلس بعد
مايل اى من المشرق الى المغرب متحرك والجوزهر ومدير ومايل وغيرها اى غير هذه الاربعة حركتها من مغرب الى المشرق على توالى البروج
لازب اى لازم بخلاف حركة الاربعة فانها على خلاف التوالى لكنها اى لكن غيرها اختلف فى سيرها مع اشتراكها فى كونها
ذوى حركات غريبة وحددت اى عينت مقاديرها حركاتها المختلفة فى علم الهيئة اى كغيرها اى كمقادير الحركات الشرقية
غرد فى بيان الداعى الى تكثير الافلاك وانما الدليل الهادى الى تكثيرها سوانح السبح فى سيرها

وانما نقطة ان يعظم مشمس رج
اذ يطلع ونح مشمس

اي اختلافات تنسب في سير الكواكب كالاوج او حضيض اي مثل ان يكون الكواكب تارة بعيدة من الارض وذلك اذا كان
في الاوج وتارة قريبة منه وذلك اذا كان في الحضيض او رجعة او اقامة او استقامة اي مثل ان الخمسة من
الخمسة المتحيرة يرى تارة راجعا ومرة مستقيما ومرة مقيما والحال ان كل فلك او فلكي فعله على وتيرة واحدة كما قلنا
مع كونها بسيطة لا تختلف وكل ما سنت بها كل لا يقف عن نسكه ولا ينكس عن عبادته فكيف يقيم فاهتدوا
الى تكثير الافلاك لينضبط هذه والاحوال كلها من فلك فلكي فنوعه غير منتشر الافراد بل منحصر في واحد يدرك هذا الحكيم
الزكي العالم بان كون الطبيعة الجسمية واحدة وافرادها كثيرة انما هو بالقطع ونحوه الممتنع على الفلك لا افتراق الا فلاك
ابدا ولا نشر فيها على الدوام ورسا وكلها مظاهر السلام والبر والخير المحض ومن ثم نقل ان الجنة الجسمانية في السماء
لعل المراد انه مظهرها وسيأتي التفصيل انشاء الله ليس لها من شيء متعلق بقولنا الكون ولا الفساد الى شيء كما في العنصر والعنصريات
يلي كلها كغيرها لهلاك وطرا شيء اخر وهو انه من عدم صرف كما ورد من خلق الاشياء من العدم الى محض فنائها كما ورد بانه
هو يبقى ويفنى كل شيء انشاء الله ارجعها كما كانت اين الاشياء عن العدم المحض من التكوين عن المادة بالزمان واين الفناء
الذي هو المحض المحض وبطمس تطرف من العين والذي هو الاستحالة الى شيء فيبقى منه مادة قال الله تعالى كل شيء هالك الا وجهه
عز في عدد الثوابت كواكب ثوابت موصوفة بانها قد رصدت وعينت مواضعها الف وثمانية
خاتمة الثمانية
وعشرون بدت وغير مرصود فليست تحصر لم يحصها الا العزيز المقتدر لا يعلم جنود ربك الا هو خاتمة اعداد حم اي
اي الثمانية والاربعون من الصور التي واحدة وعشرون منها في جنوبها واثنا عشر على غيرها وفيه اشارة الى ان عدد
حم في الوحي الالهي يمكن ان يكون قسما بها كما ان زبرها ودينا بها قسم بالاسماء التسعة والتسعين كما ورد ان لله تسعة و
تسعين اسما من احصاها دخل الجنة وحرف الهجاء اي المنازل الثمانية والعشرين من الشرطين والبطين والحمل الى جزء ما وكلمة
التوحيد اي البروج الاثنا عشر فيه اي الفلك درجا اي ادرج عزيز مقتدر وفي هذا البيت اشارة الى تعظيم امر السماء
كما عظمه الله سبحانه في كثير من مواضع كتابه المجيد الفريدة الخامسة في العنصريات عزوفي عدد البسائط وكيفياتها
والعنصري اما بسيط واما مركب هو حيوان انسان او والبسيط اربعة بالاستقراء وهي الارض ثم الماء ثم الهواء والنار التي

في المهاء

تو باسمه بحيث يباين مقعر فلك القمر وان ركانت حارة مثل الهواء لكن ذا اي الهواء بها وهو اذ
بما هو رطب من غير اخذ الذات فيه فيكون عين الرطوبة وذي اي النار يبسا حري هذا مسند الى ذا والمسند الى ذي
محذوف والارض بالبرد مع اليبس تحف والماء به اي بالبرد ويدل عليه مع هو صفة كلية الى مع الرطوبة تصف وجا
ان نعيب لكل من العناصر الاربعة عن اي الى الاخرى بلا وسط بل ولو بوسط سواء ان لم يكثر وان تكثر اي الوسط يعني
كل واحد منها قد ينقلب الى ما يجاوره كما ينقلب النار هواء وبالعكس والهواء ماء وبالعكس والماء ارضا وبالعكس
فهي ست صور وقد ينقلب الى غير ما يجاوره اما بوسط واحد كما ينقلب النار الى الماء وبالعكس والارض الى الهواء و
بالعكس وهي اربع واما بوسايط كما ينقلب النار الى الارض وبالعكس وهما صورتان فالجميع اثنا عشر حاصلة من ضرب
كل من الاربعة في الثلاثة الباقية عز في عد طبقات الارض وغيرها كانت ثلاث طبقات الارض
طبقة طينية كلمة من بيانية وهي الطبقة التي ورة للماء ومن طبقة صرفة وهي المحيطة بالمركز ومن طبقة هي ما سكن فيه المو
لكثرة الانهار الجارية ربعة اي ربع الارض الشمالي المكشف عن الماء الانحدار الماء اليها بالطبع فصار مسكنا للحيوانات
المختلفة وغيرها من النباتات والمعادن عناية من الله تعالى وهذا مذهب بعضهم او لانجذاب الماء الى ناحية الجنوب
وشتداد الحرارة وهي جذابة للرطوبة تنشف الربع الشمالي وهذا مذهب لبعض آخر منهم وغير ربع منه اي من الارض
في الماء نفذ وطبق واحد اي الماء والهواء طبقات اربع طبقة الهواء الماوي للارض والماء ثم الطبقة الزمهريرية
ثم طبقة الهواء القريب من الخلوص ثم طبقة الدخانية التي يتلاشى فيها الادخنة المرتفعة من السفل وقد شهر نا
الى وجه ضبط لها بقولنا اذ تخليط الهواء بالبخار وهو جزاء هوائية تمازجها اجزاء صغار مائية تلطف بالحرارة
لا تمايز في الحس بينهما لغاية الصغر او لا حلطا له ثم اما مازج نار اي الهواء الذي لا يخلط بالبخار نار او لا مازج
النار فانيه واولا وهو الهواء الذي يخلط بالبخار فتم الا طبق الهواء الذي يطفل اليه عكس الضوء من الشمس و
غيرها من وجه الارض والى المطبق اللذ ما نافيه وصل اليه الضوء فذا الطبق الاخير المخلوط بالبخار الذي لم يصل اليه
الانعكاس زمهريرا وسماء وما قبله اذا اخذ المبدء المحدد الارض والماء واما اذا اخذ المبدء المحدد

النار رقا بعده هذا اذا لحظ الواقع واما اذا لوحظ الذكر اللفظي فواضح ثم اي هوا قبل الارض بقشع البا
الموجدة وما مقصور بالنظم والطبق الثاني باعتبار الثاني هو الهواء الذي تشتعل من النار من العلو والبخار من السفل
ما نا فيه اختلط وطبق الدخان في الطبق الاول ومن الهواء المختلط فيكون فيهما ذوات الاذناب والشهب اي من
طبق الدخان زروة تتراتبه في السماء وقيل من بعد كذا في الحوا علما ومنه اي من الدخان يكون كوكب ذو ذؤابة
وكوكب ذو ذنب ومنه يكون نيزك معرب نيزه واعمدة ثم شهب فمادة الكل هو الدخان طبقة واحدة للنار
تبعا لحركة الفلك لحركته بالبناء للمفعول ذو ذنب يظهر في بعض الاحيان باشتعال دخان عند كرة النار
نقلة بحيث تقلع وتقرب من الكواكب في مفعول متقدم تبعيتها فحركة كشفت ثم ان القوم يكون حالي كون
النار حلا اصيلا عليه فا هو الى الطفو والشيخ الاشراق قد نفاه اي نفى كونها حلا رئيسها بل هي هوا جار
مختلف حرارة شدة وضعفا بعضه منير وبعضه غير منير وعنده با الكوكب نضج المركب العنصري يحي من الهوا
وشكلها اي شكل النار المتولدة فان النار لا تنزل من الاثير لتصير اصلا من اصول المركبات وتنضجها عند
السماء الطبيعي بحسب المتعارف عند الشيخ ومن يقول بقوله لانها تكون عند المنطقة اكثر لسرعة حركته ثم يتدرج في القلة
الى القطبين **عرد** في الجسم المركب حيوان واس معدن وما اي الشرط لا كل واحد منها مركب تم وكذلك
مفهوم الموصوف على التام على غير التام قطعا وغيره منه هو ما يكون مدة اعتد بها لم يبق كالمزن وما تتمه
خلاف ذا عني اي نقصان تركيبه مدة اعتد بها كالمواليد المذكور فتلك الامهات في العناصر الاربعة ذي المواليد
الاربعة وكلمة ذي مفعول المستتبعة اذا تفاعلت تلك الامهات غدت مستتبعة بكيفها تفعل في ضدها اي تفعل
الكيفية في المادة كاسرة لصرف كيفيتها اي الصورتها فالمادة منفعلة في الكيفية فحصلت من تفاعلها كيفية
ثابتة في الكل هي المزاج بينها اي بين صرف كيفيتها توسطت ومعنى تشابه الكيفية المزاجية ان الحاصل منها في
كل جزء من اجزاء الممتزج مماثل الحاصل في الجزء الاخر حتى ان الجزء الناري كالجزء المائي بناء على بقاء صور العناصر
في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ومعنى توسطها ان يكون بالقياس الى الحرارة المسرفة برودة وبالقياس

للبرودة لبرهة

الى البرودة لبرهة حرارة وكذا في الاخريين قالوا لحفظ الصور النوعية وبقاءها في المركب حتى ان الشيخ اذكر
على القول بذوبانها هابا غير مجرع وتحقق عندنا ان الصور المتباينة كالكيفية الواحدة مزاجية بالنسبة
الى الكيفيات الغير المنكسرة السورة ولكنها ان الكيفية باقية ولكن منكسر الصورة وكانت حارة بالنسبة الى
البرودة وبالعكس وهكذا ولم يصح سلب شيء والنسبة بينها وبين الاربع نسبة الشعاع الكامل لكذا الصور باقية
وهي يوجد بالكل الصور الاربع فهي ارض ولكن منكسرة ونار كذلك وهكذا فالارض واخواتها مراتب صرفها
ومعتدلها ومتوسطها ارض وكذا في التاج فكل صورة كمالية ترد على المادة لا بد ان يكون بعد ما يترتب عليها ما
يترتب على جميع ما دونها ويكون بالحقيقة هي هي فوجود ما دونها بالنحو الكسرة لغو معطل ولا معطل في الوجود
فكان الآثار والكيفيات باقية ولكن متوسطة واحدة فكذا ابادنها لانها توابع لها كونها ضعفا والملاك
كل الملاك في ذلك جواز الاشتداد والتضعف في الجوهر والتبدل في ذات الشيء مع اصل محفوظ في مراتب
التبدل فهذه الصورة اي صورة احد المواليد من اوايل اي صور للامهات نازلة كناقص من كامل
والناقص هو الكامل بنحو ضعف والكامل هو الناقص بنحو اقوى واتم وقد مر ان التفاوت بالنقص والكمال ليس تفاوتا
نوعيا فان قلت الصور باقية صدقت ولكن بنحو الوحدة والتوسط وان قلت انها غير باقية صدقت ايضا
ولكن بنحو الكثرة والصرفة فاتبع الحق فالحق احق بالاتباع وكون هذه الصورة ناقصة باعتبار الكسار آثاره
لا بنافي كونها كاملة من جهة وحدتها الجمعية **عرد** في كائنات الجو وهي مركبات غير تامة ويقال لها
الآثار العلوية رطب من الاجسام كالبخار والارض الرطبة او ما والعذر وغيرها حين سخنا باشعة الكواكب او
بالنار وغيرها بخر لا مع بانفصال اجزاء رشية مائية مختلطة باجزاء هوائية غير متباينة في الوضع ويابس منها
اي من الاجسام حين سخن بما ذكر دخنا بانفصال اجزاء نارية مختلطة باجزاء ارضية غير متميزة في الوضع وبنا كثير
من المكونات على التبخير والتدخين بل بنا اكثر من اصناف الحيوة على الروح البخاري وهو متعلق النفس كما يأتي
فبعد الحرارة الاشعة ولا سيما اشعة النير الاعظم سيد الكواكب فاعل النهار والمظهر الذي ان بخار القيام وكاشف

قاطر السحاب اي ينعقد سحاباً ماطراً ولكن ان لم يقو البرد والا اي وان قوي البرد فيكون برداً [illegible]
ان كان بعد الاجتماع اي اجتماع الاجزاء المائية من البخار انجمد او قبله اي انجمد قبل الاجتماع فهو ثلج هذا كله
اذا صعد ووصل البخار الى الطبقة الزمهريرية وان لم يصعد الى الزمهرير لقلة حرارته الموجبة للصعود فاما ان يكون
كثيراً او يكون قليلاً فان كان مع كثرة وقد انعقد وتكاثف بالبرد فهو ماطر السحاب كما حكى الشيخ انه شاهد
البخار قد صعد من سافل بعض الجبال صعوداً يسيراً وتكاثف حتى كانه مكبة موضوعة على وهدة وكان الشيخ
فوق تلك الغمامة في الشمس وكان من تحته من اهل القرية التي كان هناك يمطرون ودون عقد سحاباً بالضباب
ولاجل لطافته يرتفع سريعاً بادنى حرارة وان كان مع قلة فهو قد ينعقد فان لم يصبه البرد اي ببرد الليل انجمد فهو طل
والا اي وان جمد فهو صقيع بكسر الصاد وتشديد القاف بعيد ونسبته الى الطل كنسبة الثلج الى المطر هذا هو السبب
الاكثري في المذكورات وفي النادر يشتد البرد الهواء فيتكاثف وينعقد بلا بخار يتصاعد اليه هذه
المذكورات توجد وقد حكي في مباحث الانقلابات عن الشيخ وغيره انهم شاهدوا ذلك واما الرعد والبرق والصاعقة
فسببها انه اذا ارتفع ان يحتبس دخان بان يرتفع البخرة والادخنة كثيرة مختلطة وينعقد السحاب ويحتبس الدخان
فيما بين السحاب فحصل اصطكاك رعد وهو الصوت الهائل المعروف برق من الدخان للسحاب في صعود ذلك الدخان
الى العلو لبقاء حرارته المقتضية للصعود لشدة لطافته ونبيه او في هبوطه الى السفل لزوال الحرارة وشدة تكاثفه وثقله
بالبرد الشديد وتسماً اي مبيناً بالنفلة وقدري ويقع برق عنيف ليشتعل الغليظ من الدخان واللطيف منه بالحركة
الشديدة لما مصدرية فحادثة قد اشتعل لانه شيء لطيف وفيه مائية وارضية عدم فيها الحرارة والحركة عملاً
قريب مرامه من الدهنية فصار بحيث يشتعل بادنى سبب وكيف لا يشتعل بالتسخين القوي الحاصل من الحركة الشديدة
فبرق ان كان لطيفاً وينطفي بسرعة والبرق يرى قبل الرعد مع اتحاد سببهما لان الصوت لا بد له من حركة الهواء
فتحتاج الى زمان ليصل فيه الصوت الى الصماخ بخلاف الرؤية او صاعقة منه حصل ان كان كثيفاً لا ينطفي بسرعة بل
يصل الى الارض واما قوس قزح والهالة فسببهما انه يتحد اذا استضاءت اجزاء رشية صغيرة اذ علم بالتجربة

ان الصيقل الذي صغر جداً ادى الضوء واللون دون الشكل لم يتحقق تحقيقاً لمعنى الصورة دورية اي كانت تلك الاجزاء
مجتمعة على هيئة الاستدارة فيحدث قوس قزح ان كان ذلك النير هو النير الاعظم اعني الشمس وهالة ان كان
هو القمر وهالة الشمس نادرة جداً لان الشمس تحلل السحب الرقيقة وقولنا المطر كان لها اي الهالة ولانه صفة لهالة
وذلك لدلالتها على رطوبة الهواء ثم اشار الى بعض شرائط تحقق القوس بقولنا في القوس خلفها اي خلف الرشية
من الاجزاء سحاب مظلم او جبل كالماء كشف السحب ليصير الاجزاء كالمرآت فان الشفاف من المرآة لو لم يكن وراءه كثيف
لم ير فيه شيء والسحب وتكسير الطرق سحبا لسحاب واسحبة وسحبة ارسل عليه السحاب لازم ولها شرط آخر ان الشمس الى
الافق دنيت وذلك لانها اي الاجزاء الرشية تحاذي مع ارتفعت الشمس في خلاف لونه لخلط الضوء الذي كالسماي
مع لون صياف الغمام قدراً او من ضروب الاختلافات يحصل الوان المختلفات فيحدث اللون الكراثي والازرق
ارجواني مشرباً او احمر ناصع اذ بدو كما بدو هذه الالوان والاوساط اذ فرضنا حصول الكثافة
طرفان هما السواد والبياض فالالوان المتوسطة تحدث من اختلاف فيهما ما قوي فيه الاشراق يرى احمر وما ضعف
وغلب عليه الظلام والسواد يرى احمر تقرب الى السواد وهو الارجواني وما توسط بينهما يرى كراثياً واما الريح فيكون
من ادخنة منصردة لو صلها الى الزمهرير فثقلت وهبطت فتموج الهواء او تكون من ادخنة بجاور السماء
اعني المشايع له في الحركة الدورية مرددة فيدافع الهواء وذلك اذا لم تنكسر حرها ببرد الزمهرير فصعدت
لخفتها فردها ذلك المجاور وهذا اشارة الى ما قال في حكمة الاشراق ان الدخان اذا ضربه البرد فهبط رجعاً
او رجع لدفع مجاور للفلك دائراً بدورته وتحامل بقوة على الهواء مبتدأ كان منه الرياح واما ما قال الرئيس في النجاة
واكثر ما يهيج لبرد الدخان منضغط المجتمع الكثير فنزوله فلذلك كان مبادي الرياح فوقانية وربما عطفتها مقاومة
الحركة الدورية التي يتبع الهواء العالي كالنعطفت رياحاً اشهر ومن اسباب تكونه انه مع سحب اذا الحركة الكثيرة للغيوم
اي حركة شديدة صحب تصور باي تنزل فيقلها تكسر البرد فهي ريح بالحجر الذي اوجبه الحركة العنيفة ريحاً اي هواء متموجاً
ينقلب ويحصل التموج بالاندفاع ثم كما في السابق ولعرق ان في السابق المادة دخانية وهنا بخارية

وبعيا هنا كحصول الريح كان بالاندفاع فقط وههنا به وبالانقلاب في من سحابه من تكاثف الهواء
بالبخار او تكاثفه بالبرد واندفاعه من جهة الى جهة بالمنسدر وتشتد فجاء الكل من الاسباب المذكورة وحدث
نحو جاء ولما فرغنا من بيان كائنات الجو شرع في بيان ما يتكون في الارض وعليها فقال **فصل في الزلزلة** تزلزل الارض
في الاغلب لحبس الابخرة بالمعنى الاعم فيشمل البخار والدخان فاذا كانت الابخرة غليظة بحيث لا ينفذ في مجاري
الارض او كانت الارض مستحصفة عديمة المسام واجتمعت طالبة للخروج فزلزلت الارض وانما قلنا في الاغلب لان
قد تحدث من تساقط عوالي الوهدات في باطن الارض فيتموج به الهواء المحتقن فيتزلزل به الارض كما في النهاية وغيرها
ولعين من تكثفها اي تكثيف الابخرة ويحتمل ان يكون من اضافة المصدر الى الفاعل اي من تكثيف الارض وتبريدها
ابخرتها بحيث تنقلب مياها مختلطة باجزاء بخارية متغيرة لانها اذا كثرت بحيث لا تسعها الارض اوجب انشقاق الارض
وانفجار العيون والابار والقنات من هذه الابخرة اي اصلها من الابخرة المتبردة ولكن باقصة القوة عن شق الارض
فاذا ازيلت الارض عن وجهها ظهرت مياها جارية ام لا وشهد انما اي شهدت مياهها ما اي مياه الثلج او
من السماء سبط تعريض بصاحب المعتبر ابي البركات البغدادي حيث قال ان السبب في العيون والقنوات والابار
هو ما يسيل الى الثلوج والامطار فيبقى منها اجزاء متفرقة في ثقب اعماق الارض لما نجدها تزيد بازديادها وتنقص
بنقصانها فاشرنا به الى انا لا نضايق في كونها موجبة للشدة واما كونها موجبة لاصلها فلا **غرر في تكون**
المعادن في الذي ذكرناه من تكون الزلزلة وغيرها من الابخرة المحتبسة في الارض ان تكثرت الابخرة
والادخنة اي وان لم تكثر حصلت مادة لما اي من الابخرة في الارض احتبست مع ضروب من اختلاف خلطها بالادخنة
كما وكيفا وازمنة وامكنة فانضبت الارض بحبسها وتقلبت الى المعادن فحيثما غلبت البخارات على الادخنة حصل
نسم وغيرها من الجواهر المشفقة الغير المتطرقة حصلا من عكسه بان تغلب الادخنة على الابخرة حصل كالملح الكاف
السمية فاعل حصل المقدر والزاجات عطف على الكاف لا على الملح ليتوافق الزوايا في الرفع ومثلها الكبريت
والنوشادر ونحوها ومع تساويهما اي تساوي الابخرة والادخنة حصل متطرقات اي الاجسام السبعة القابلة للطرق المسمى

بحيث لا

ومنطق زالنا بهم جبلا / من خلط كبريت نابع بلا
ولم تناف تلك قولا بالملك / ذاوهم من بنائه نادينا سالك
فحضره النبي تخادم القضا / كما الطبيب كان يخدم القوى
فليس الا الله نصب العين / له وغيره حبذه في البين

بحيث لا ينكسر ولا يتفرق هذا قول في تكون المتطرق ويتطرق لم يبهم حديدا اعدل من المتطرق شيئا
الا ان ما يتطرق يغلب عليه الاجزاء الكثيفة الارضية يسمى حديدا في بعض الاصطلاحات كما يسمى
ما يغلب عليه الاجزاء اللطيفة رصاصا من خلط كبريت وزيبق بدا اولا او هم ما لخصناه في تكون كائنات
الجو وغيرها من فات بدا لما اتى به اهل السفسطة ولما رعوا مطلقا ولم تناف تلك المذكورات
من اسناد الكونات الى القوى السماوية والارضية قولا بالملك يعم زاوهم من بناى اي في تعبد
ناديا ومعزل عن وادينا سالك فاشرنا الى وجه التوفيق بقولنا فحضره النبي تخدم القضاء وهو علم الله
الذي لا يرد ولا يبدل كما الطبيب كان خادم القوى اشارة الى ما اشتهر منهم ان النبي خادم القضاء
الالهي كما ان الطبيب خادم الطبيعة واذا كان كذلك فليس الا الله نصب العين ومشهود البصر اللقب له اي
للنبي ع وكذا ليس غيره اي غير الله تعالى في البين فلشدة تالهه وتوغله في شهود الله تعالى وما من صنعه
في كل شيء كما اتى خصمه بقوله تعالى اينما تولوا فثم وجه الله كل المبادي فارقت عن المادة كالعقول
القدسية والانوار الاسفهبدية او قارنت كالنفوس المنطبعة والقوى والطبايع حتى الاعراض التي هي مراتب
نازلة من القوى الفعلية اي بالله تعالى تدل وتعلقت عنده اي عند النبي تبدلت جهاتها الظلمانية
الى الجهات النورانية واشرقت الارض بنور ربها وعنت الوجوه للحي القيوم وقول الحكيم في الاول
الوجه اشارة الى هذه المقام **الفريدة السادسة** في احوال النفس **غرر** في انها ما هي
وهل هي وكم هي اي تعريفها ووجودها وتقسيمها كمال اول جسم معدوم للنفس وانما كانت للنفس كمالا اول الكمال
ما به يخرج الشيء عن القوة الى الفعل فهي من حيث انها صورة يخرج بها المادة عن القوة الى الفعل ومن حيث انها فصل
حقيقي يخرج به الجنس المبهم الى الفعل عن النقص كانت كمالا اول المراد بالكمال الاول ما يكمل به النوع في ذاته
فخرج الكمالات الثانية كالعلم وغيره من توابع الكمال الاول لجسم طبيعي فخرج بالجسم كمالات المجردات
من فصولها المنوعة وبالطبيعي الذي لم يذكر في النظم للغنا عنه بانه الحمل افراد المطلق وما شتهار منهم

نفس تؤدي الادراك والافعال اما سماوية او ارضية
ثم نماء حيوانية نطقية قد قيل للسماء نفس تطبع

بالصناعي اذ قد يكون جسم طبيعي اي ليس بتعليمي وقد يكون جسم طبيعي اي ليس بصناعي فهو المراد هنا آلي اي المراد
بالآلية ما هي كالقوى لا ما هي كالاعضاء فيشمل النفس السماوية لان لها ايضا قوة دراكة خيالية وحساسة
وقوة محركة هي طبيعة الجسم الا ان قواها في موضع واحد هو كل جسم الفلك البسيطة فاندفع ما قاله المتأخرون كصاحب
الملخص وغيره انه زعم المحققون انه لا يمكن تعريف النفس بما يندرج فيه النفوس الثلث اعني النباتية والحيوانية والفلكية
لانه ان فسرنا ما يصدر عنه فعل ما كان العقل والطبيعة نفسا وان فسرنا ما بالفعل بالقصد والارادة
يخرج النفس النباتية وان فسرنا ما يصدر عنه الافعال بالالات يخرج عنه النفس الفلكية فالنفس لا تكون مقولة
على النفوس الا بالاشتراك اللفظي هذا كلام صاحب الملخص وانت بما عرفت من معنى الالة عرفت وجه الاندفاع ولا
يحتاج الى اختيار راي من قال ان النفس للفلك الكلي فقط والافلاك الجزئية كالالة ويرد الخوارج بمنزلة الالات
بحسب ما هو التحقيق من ان لكل كرة على حدة نفسا كما ان على راي الاشراقيين لكل كرة وكوكب عقلا وعناية
به وعلى هذا فرفع الاكثر هو الاصح وقال صدر المتالهين رح في شرح الهداية الاولى رفعه لكون صفة كمال الكل
نسبة الالية الى الفاعل اظهر من نسبتها الى القابل اقول ولا سيما اذا كان المراد بالالات هو القوى
نفس فالنفس اسم لهذه الاضافة الى الجسم لا لحقيقة هذا الجوهر المدبر ولهذا ان كان مبحث النفس من الطبيعيات
وقولنا ترى اي تعلم ما يدرك والافعال دليل على وجودها على سبيل التوزيع فانا نرى اثارا مختصة ببعض الاجسام
كالادراك والحركة والتغذية والتنمية وتوليد المثل وليس مبدأ هذه الاثار هو الهيولى لكونها قابلة محضة
مع اشتراكها ولا الصورة الجسمية المشتركة والا اشتركت الاجسام كلها في تلك الاثار ولا الصور الطبيعية لعدم
الادراك فاذن في تلك الاجسام مبادي غير جسميتها هي النفس اما سماوية او ارضية ثم الارضية نماء اي نفس
نامية نباتية ثم نماء اي صدر معنى هام وعند اهل التحقيق هما واحد واما شدد على انه صيغة مبالغة فقصر
للضرورة ونفس حيوانية ونفس نطقية ثم اختلفوا في النفس السماوية قد قيل للسماء نفس منطبع اي النفس منطبعة
فقط وقد نسب هذا الى النفس لقدماء كارسطو واتباعه المتقدمين ولعلهم لا خطوا جهة تحسبها لا نفوس

الفلكي

وقيل نفس جردت قبل جمع امكنا الاشرف لذا المحلي المشعر الظاهر الخمس انقسم لمس سرى والذوق باللسان تم
ثم لكل هي لا للكلي لمس ذوق بصر سمع شم وعصبا ملتقى الثدي لشم

في عصب الصماخ سمع فاعلم
عن الزائدتين الحلميتين للشم

الافلاك وفنائها عن ذواتها فكانها باعتبار تجردها وكليتها ليست من موجودات هذا العالم بل من
صقع العقول وقيل له نفس جردت اي النفس الكلية المجردة فقط وهو قول الشيخ الرئيس وكانه الحق خيال
الفلك بجملته وجه بخياله اللطافة ثبت نتهاها الحسية ولسريان خياله في جميع جسمه كما قيل جمع اي كلها
النفسان ونسب الى الامام الرازي واشار الى الدليل على هذا بان قاعدة امكان الاشرف تدل وكذا
امكان الاخس صعدا الذ المحلي من التجلية اي لكون النفس الفلك ذات شأن من التجرد والانطباع كيف ونظيره لا كما
يقول الامام بكون للفلك نفسين بل بان يكون لنفسه هوية واحدة ذات مرتبتين وقدم اعادة قد ذكر
ثم لكل اي لكل كرة كلية وجزئية هي اي النفس اذ لكل منها عقل خاص من الطبقة العرضية من العقول ولا للكلي
من تدوير وكوكب وخارج مركز متحركة على مركزه ارادية لانها الانفس تريد التشبه بعقل تعشقه لا ان النفس للكلي
من الفلك الكرات والجزئية بمنزلة الالة كما مر عرفي المشاعر الظاهرة للنفس الحيوانية المشعر الظاهر الخمس
من القوى انقسم وهي لمس وذوق وبصر وسمع وشم وفي تعيين مواضعها قلنا لمس سرى فانه قوة
تدرك الملموسات سارية بمعونة الاعصاب في جلد البدن كله ولحمه الا ما يكون عدم الاحساس انفع له
مثل ما هو عصب لما فيه لذع والعظام ايضا لا لمس لها فانها دعائم البدن فلو احست لتالمت بالاصطكاكات
والذوق باللسان تم لانه قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان تدرك الطعوم بتوسط الرطوبة اللعابية
العديمة الطعم المتكيفة بها من خارج وقولنا باللسان تم اشارة الى توسطها لانها تنبعث من اللحم الغددي الذي
الملعبة الذي هو تحت اللسان وتوصله وعصبا ملتقى الثدي لشم لانها قوة مودعة في العصبتين الزائدتين
النابتتين من مقدم الدماغ المشبهتين بحلمتي الثدي تدرك الروائح بوصول الهواء المتكيف بها اليها وقد اتى
التشبيه من قبيل زيد اسد في عصب الصماخ سمع فانه قوة مودعة في العصب المفروش على سطح باطن الصماخ
تدرك الاصوات بسبب تموج الهواء الحاصل بالقرع والقلع العنيفين والبصر عند التقاطع الصليبي ظهر فانه
قوة مودعة في ملتقى العصبتين المجوفتين اللتين ينبتان من غور البطنين المقدمين من الدماغ متيامنا لنابت

قد قيل الابصار بالانطباع / وقيل بالخارج من شعاع
مخروط الشكل والمخروط / مصمتا او الف من خطوط
لدى الجليدية راسه ثبت / قاعدة منه على المرئي حوت
تكيف المشف باستحالة / بكيفية ضوء العين بعض قاله

وبانتساب النفس والاشراق / منها الخارج لدى الاشراقي

وصدر الآراء هو راي الصدر / فهو بجعل النفس بايجاد

منها ليسارا او بالعكس حتى يتقاطعا تقاطعا صليبيا ثم تمتد النابتة يمينا الى الحدقة اليمنى والنابتة يسارا الى اليسرى تدرك الاضواء والالوان اولا وبالذات وسائر المبصرات ثانيا وبالعرض غرر في كيفية ادراك الاولى

في كيفية الابصار قد قيل والقائل الطبيعيون الابصار بالانطباع اي انطباع صورة المرئي في الجليدية فانها كمرآة فاذا قابلها متلون مضيء اوجب استعداد افاضة صورته عليها ثم على الحس المشترك التي في الملتقى و قيل والقائل الرياضيون بالخارج من شعاع من العين كما هو صريح عباراتهم او بالحادث من شعاع كما هو مهما ثم انهم اختلفوا فيما بينهم بين ذلك الشعاع مخروط الشكل والمخروط فقال بعضهم ان الخارج من العين خط واحد مستقيم يثبت طرفه الذي يلي العين ويضطرب ويتحرك طرفه الآخر على المرئي فيتخيل منه هيئة مخروط وقال بعضهم ان الشعاع الخارج مخروط في الواقع ثم اختلفوا في انه مصمت او الف من خطوط شعاعية مستقيمة مجتمعة في الجانب الذي يلي الراس متفرقة في الجانب الذي يلي القاعدة فعلى الاقوال الثلاثة لدى الرطوبة الجليدية سميت بها لان الجليد هو البرد وهي شبيهة به في الصفاء والانجماد كما سميت الرطوبتان الاخريان من العين بالزجاجية والبيضية لمشابهتهما بالزجاج وبياض البيض راسه اي راس المخروط المتخيل او المتحقق ثبت وقاعدة منه على المرئي حوت ثم ان في كيفية الابصار تكيف المشف الذي بين البصر والمبصر كالهواء باستحالة اي باستحالة ذلك المشف في كيفية بكيفية ضوء العين فصار كآلة البصر بعض من الحكماء قاله والابصار بانتساب النفس والاشراق عطف تفسيري للانتساب اي باضافة اشراقية منها اي من النفس خارج وهو المبصر لدى الحكيم الاشراقي وهو الشيخ شهاب الدين السهروردي قدس سره فعنده لا انطباع ولا شعاع وانما الابصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة شفافة صقيلة مرآتية فيقع للنفس علم اشراقي حضوري على المبصر وقد وجهت مذهبه في تعاليقي على سفر النفس من الاسفار واما في هذا المختصر فلم نتعرض له كما لم نتعرض لسائر ما في الاقوال بالجرح والتوهين كما بانه في الكتب مسطور خصوصا في المطالع وقد صنعت في الشرح والباب اثر المتن ثم الحق في ذلك مذهب افضل المحققين صدر المتألهين كما قال وصدر الآراء هو راي الصدر فهو يجعل النفس وانشائها بحول الله تعالى وقوته صورة مماثلة للمبصر العرضي

مجردة

للعضو اعداد اذا صحت القوى / قامت قياما عنه كالذي استتر
مدركنا اما معان او صور / والاول الكلي والجزئي سبر
فصور مدركها بنطاسيا / لها بجنبه الخيال واقيا

مجردة نوع تجرد عن المادة الخارجية حاضرة في صقع النفس في عالمها اذ المدرك بالذات وجيه للمدرك حاضر في طرفه الانطباع الا انه فيها بنحو الحلول وفي طريقته لا حلول بل وجه المبصر بالذات للنفس بنحو قيام الصدوري للعضو الباصر الشفاف بنحو الظهور للمظهر رايا اي رؤية من راى العين بدري للعضو كالعين والملتقى اعداد اي تهيؤ من النفس فلولا العضو وشرائط حصول الابصار للتصحيح والاعداد واما الانشاء فمن النفس فالصورة بالنفس قامت عنه لا قياما فيه كالذي استتر من الشئ المعلقة في عالم المثال الاصغر الذي هو الخيال المتصل وكذا المعلقة التي في عالم الخيال المنفصل فالمحل الصدوري للابصار هو النفس في المقام النازل والعضو كافيهما وحده لا ان المحل هو الملتقى الا انه المظهر كما قالوا ان محل الادراك هو الملتقى لا العين والا لراى الواحد اثنين وذلك لان محل الادراك السمعي القوة التي في الصماخين عندهم ولم يسمع الصوت الواحد صوتين ففي السمع ايضا الصوت قائم بالنفس قائم به قيام عنه لا الاعداد وحيث ان المشاد والمتخذ للنفس لم يسمع الصوت الواحد اثنين وان تعدد في الصماخين فلهما نحو تجرد لا في من تجرد لا كالبواقي ولذلك لمس الحرارة في المسين كان المسين ومن ثم اطلق السمع والبصر على الله تعالى دون البواقي وطوى ذكر البواقي في حق الانسان حيث قال تعالى فجعلناه سميعا بصيرا غرر في الحواس الباطنة

وهي ايضا خمس ووجه الضبط لها ان مدركنا لا يخلو اما معان او صور والمدرك الاول الكلي والجزئي سبر اما الاول فالكلية الا الكلية اذ المراد به ما من شانه ان يدرك بالحواس الباطنة لا الظاهرة فصور مدركها الحس المسمى بنطاسيا بنطاسيا لفظ يوناني اي لوح النفس وهو الحس المشترك الذي هو كحوض يصب اليه الماء من انهار خمسة او هو كملك وهي كجواسيسه لها تعلق بوقبا لجنبه اي بجنب البنطاسيا الخيال حافظة وقيا فانه خزانة البنطاسيا فالبنطاسيا في مقدم البطن المقدم والخيال في مؤخره ثم اشرنا الى البرهان على تجرد الخيال وتجرده نافع في مسئلة المعاد الجسماني بوجهين اولهما ما ذكره الشيخ في المباحثات على طريق التشكيك لما فاته مع كثير من اصوله من ان الصور الخيالات لو كان المدرك لها جسما او جسمانيا فاما ان يكون من شان ذلك الجسم ان يتفرق بدخول الغذاء عليه او لا والثاني باطل لان جسمانا في معرض الانحلال والتزيد بالغذاء فان قيل الطبيعة تحفظ وضع اجزائه الاصول في كون

تحلل الروح وانه امتنع
كون العظيم في صغير انطبع
دلا على تجرد الخيال
هو مثال عالم المثال
والوهم الجزئي من معنى علم
حافظه حافظة القدسي

بانضمام اليها كالدهن عليها المتصلة بها اتصالا استمرا ويكون فانيها كالمعدة المتحللة اذ انهم المتحللات
فيبقى الاصل لا يكون للاصل بها تزيد غير جوهري فنقول هذا باطل لانه اما ان يتحد الزائد بالاصل المحفوظ او لا يتحد
فان لم يتحد فلا يخ اما ان يحصل في كل واحدة من القطعتين صورة خيالية على حدة او ينبسط عليهما صورة واحدة
والاول يوجب ان يكون المتخيل من كل شيء واحد شيئين واما الثاني فاذا غاب الزائد بقي الباقي ناقصا
فيجب عند التحلل ان لا يبقى المتخيلات تامة بل ناقصة على ان ذلك من الممتنع فيكون حكم جميع الاجزاء المتحللة كذلك
الاتحاد في التحلل والتبدل وهذا في ان يكون الاصل في معرض التحلل فان المتزيد فيه غير صالح للتحصيل فمن الممتنع ان يبقى
صورة خيالية بعينها لان الموضوع اذا تبدل فلا بد وان يتغير كل ما فيه من الصور انتهى ثم قال بعد كلام فاذن الحفظ
والذكر ليسا جسمانيين بل انما يوجدان في النفس الا ان المشكل انه كيف يرتسم الاشباح المتخيلة الخيالية في النفس ثم قال
في اخر هذا الفصل وهذا انما يقع في النفس ان نفوس الحيوانات غير الناطق النفس جوهر غير مادي وانه هو لوح لعينه او لوا
المشكل ارتسام الاشباح الخيالية في النفس وحلولها فيها الا قيامها بها قيام صدور يا دم مناط الاشكال على
امتناع كون جوهر واحد ماديا ومجردا او عاقلا وحساسا واما على جواز الحركة الجوهرية وكون النفس جسمانية الحدوث روحانية
البقاء فلا اشكال لان للنفس في مقام الخيال والمخيال التجرد البرزخي فلا مانع ان يتشبح بالاشباح المثالية اذا المدرك و
المدرك من سنخ واحد وثانيهما انه لو كان الخيال جسمانيا لزم انطباع العظيم في الصغير وهو ممتنع بيان الملازمة انا نتخيل
السموات بعظمتها والمفروض ان صورتها ومقدارها تحل في الخيال الذي هو قوة سارية في الروح الدماغي الذي له مقدار
صغير جدا واما امتناع اللازم فلان كل مقدارين اما ان يتساويا او يتفاضلا واذا تفاضلا كان الفضل خارجا الاجرم
والبيان اشير بقولنا تحلل الروح اي الروح البخاري الدماغي الذي لو كان الخيال جسمانيا او جسمانيا هو فيه وكونه متحللا معتاجا
لا البدل واضح كيف وهو لطيف واقع فيما بين الاحكام لذلك اعتنى الاطباء بامره وتقويته بالاغذية والادوية
الدوية ولاسيما المفرحة منها واطيبته بمشاد شديدة الغاية نعوذ بالله تعالى به وانه امتنع كون العظيم في صغير انطبع
دلا على تجرد الخيال فهو اي الخيال في التجرد البرزخي مثال عالم المثال اي الخيال المتصل عالم المثال الاصغر كما ان عالم المثال الاكبر

بحال معتدل

والعقل الكلي من معنى عقل
خازنه القدسي والنسيان
ودون تالك قوة مشتهرة
للوصل والفصل هي المفكرة

حال الغفلة ثم رجعنا الى ما نحن بصدده اشرنا اليه بقولنا والوهم الجزئي من معنى مضافا الى صورة محسوسة
كعداوة زيد وصداقة عمرو والمحبة الجزئية التي تدركها السخلة من امها والعداوة الجزئية التي
تدركها من الذئب علم حافظه اي حافظ المعنى الجزئي اذ حافظ الوهم وخازنه حافظة القدسي
والعقل الكلي من معنى عقل خازنه القدسي هو العقل الفعال عند المشائين ورب النوع الانساني
عند الاشراقيين فكما ان العقل نفسه ليس في بطن من بطون الدماغ كذلك خازنه امر قدسي مجرد عن
المواد ولواحقها وذكره وذكر خازنه هنا بالتبع تتميما لوجه الضبط والنسيان دل على وجود خازن
قدسي للعقل يعني ان المعقولات قد تكون شعورا بها حاضرة عند العقل وقد تصير غائبة عنه وهذا
على وجهين احدهما ان تزول عنه بحيث لا يمكنه استرجاعها بل يحتاج الى كسب جديد وثانيهما ان
يكون بحيث يمكنه استرجاعها بلا تجشم نفسية فهذا يدل على ان له خازنا قد يزول المعقول عنه لا عن خازنه
وقد يزول عنهما معا حتى يتم المقاوضة بين الحالين ودون تلك القوى الباطنة قوة اخرى باطنة مشهورة
مشتهرة للوصل والفصل اي التركيب للصور والمعاني بعضها مع بعض كالانسان له رأسان وجناحان و
تفصيل بعضها عن بعض كالانسان لا رأس له وبهذا التركيب في الموجبات والتفصيل في السوالب ولكونها
متصرفة في الصور والمعاني جميعا جعل الصانع الحكيم موضعها بين الموضعين مقدم البطن الاوسط من الدماغ
هي المفكرة من حيث استعمال العقل اياها واما من حيث استعمال الوهم اياها فيسمى متخيلة

غرر في القوى المحركة الحيوانية ومبدأ التحريك ايضا وشعب فمنها قوة محركة شوقية اي ذات شعبتين
شهوة وغضب اي احديهما شهوية والاخرى غضبية ومنها قوة محركة عاملة المحركة ذات ارخاء وجذب للاوتار
والرباطات يحصل الحركة منشرة اي تلك القوى منبثة في العضل وهو عضو مركب من العصب وجسم شبيه العصب
ينبت من اطراف العظام يسمى الرباط والعقب ومن اللحم احتشى به الفرج التي بين الاجزاء المختلطة بالاشتباك
مجلل بالغشاء العاملة المباشرة للتحريك ثم اردنا تعديد المبادي التي للحركة الارادية فقلنا الحركة الارادية
منالها مبادي جمة اولا لابد للمراد تصور اي لابد من تصورنا للمراد اولا ثم نجاية تصديق اي لابد ثانيا من التصديق بوفاقه
ذلك المراد فمن نزوعية اي القوة الشوقية فانها تسمى نزوعية ايضا كما تسمى باعثة ايضا الشوقي ثالثا ثم عقيب
الشوق اذا اكد عزم صمم رابعا وهو الارادة ثم تحريكها اي قوة في العضلات اختتما خامسا فهذه استوفى جميع
المبادي تحققت الحركة غرر في القوى النباتية ان القوى النباتية وهي سميت قوى طبيعية ايضا اي كما
سميت قوى نباتية ثلث اي ثلث قوى احديها غاذية وهي قوة تحيل الغذاء الى طبيعة وبدل الشبيه بما تحلل وثانيها
قوة نامية قيل سميت نامية مع انها منمية لرعاية المشاكلة مع الغاذية اقول فيه اشارة الى كمال الاتصال بين النفس
والجسد بحيث ان الجسد من مراتب النفس فهو صفة نصفه وقد ذكرنا في حواشينا على الاسفار من ان الفاران
هذا نظير قولهم قدرة الحيوان كيفية نفسانية ومحال انها كيفية قائمة بالقوة المنبثة في العضلات ففيه اشارة الى سعة
اشراق النفس ثم هي قوة تزيد اقطار المحل فخرج بالاقطار الزيادات الصناعية فان الصانع اذا اخذ مقدارا
من الشمعة فان زاد على جانب منه نقص من جانب آخر بنسبة لائقة كذا في حكمة الاشراق وبنحو قولهم
على التناسب الطبيعي وخرج به مثل الاستسقاء وساير الاورام به اي بالازدياد نشو طال وخرج به السمن ثالثة
نامية مفعول مقدم ذي اي الغاذية خادمة والتركيب من قبيل قوله تعالى ولباس التقوى ذلك خير وتلك الغاذية
اربع من القوى مستخدمة وتلك الخوادم للغاذية جاذبة لكل عضو يجذب غذاءه كالنخاع والمشترك
كالمعدة ماسكة تلك لولاه لم يثبت الغذاء الرقيقة ولزوجته في مواضع مزلقة حتى يتم الانضمام

مع انه حركه لا بد لها من زمان وواقعه بك لولا اشتغال البدن وفسد ما ضمه لك لها هضوم اربعة اولها الهضم
المعدي اي الكيلوس في تحصيله وهو جوهر شبيه بماء الكشك الثخين والهضم الكبدي الثاني للكيموس في احداثها
الطبخ الغذاء في الكبد لتكون الكيموسات الاربعة اذ فيه شيء نضيج هو الدم وشيء فج هو البلغم ورغوة تطفو هو
الصفراء وعكر رسب هو السوداء والى هذا اشار ما نقولنا في نضيج رغوة عكر اقسم صفراء سوداء وبلغم دم
ثم ثالث من الهضوم اذ توقيعه ورده يلاخذ الدم الكبد وفي جداول وفي سواقي وفي روافع وفي العروق الشعرية
من عروق هذه تفصيل لاقسام العروق الرابع من الهضوم في الاعضاء اذ كل منذ رشح الدم من فوهات
العروق الشعرية ثم ان اقسام الفضول بحسب اقسام الهضوم اربعة فقلنا وفضل الهضم العضوي ودا الهضم
العروقي كالشعر والاوساخ ونحوها العضوي والعروقي جمع عرق لفتحتين هذا العروقي والهضم الكبدي
فضله الصفراء تجري الى كيس المرارة ولما كان فيه شوب بالدم غتذي المرارة بما فيه من دسم الدم وما لم
طبعها منه وتبقى الباقي مرة محضة والسوداء وهو في الطحال وتغتذي بما فيه من الدم الدسم والى المثانة
من بعد وتغتذي كذلك ولم يتعرض للبلغم لانه لما كان في البدن لان يستحيل الى الدم عند عوز الغذاء
في البدن فكان ليس فضلا ولهذا ولم يطلب الاعضاء ليس له مشرب مخصوص وما هذه فضل الهضم المعدي
وهو ثفل الكيلوس المعاء طريقا للخروج كما جرى الصفو اي صفو الكيلوس بما ساريقا اي عروق دقيقة تنفذ
الصافي من الكيلوس منها الى الكبد ثم اشرنا الى كيفية المجرى لقولنا فبعد ما انهى الغذاء الذي صار كيلوسا
بوابه وهو مجرى الاسفل للمعدة وسمي به لانه منطبق دائما الى وقت الحاجة الى احدار الطعام فاذا جاءه
انفتح المجرى وانحدر الطعام وانطبق كما كان ذلك تقدير العزيز العليم واذا انفتح البواب انحدر الطعام
الى معاء قصير يسمى الاثني عشري لان مقداره في كل انسان اثنى عشر اصبعا من اصابع نفسه وهو
منتصب قائم في طول الصلب وتجويفه سعة شق المسمى بالبواب واذا صار الطعام الى ذلك المعاء اخذ
قوته وغذائه مما شاكل جوهره منه كالمعدة ثم عصر الباقي واحدره الى معاء يتصل به يستدير يلتف يسمى الدقيق

بالصائم

بالصائم ويجذب الكبد كل ما فيه دائما فيبقى لذلك خاليا من بقية الغذاء وجوهريته كما يبقى بعده الصائم
خالية وقد شوهد عند ذبح الحيوان جفاف ما فيه والمتوسط الاثني عشري بينه وبين البواب استعمل لفظ
لانها بدل الخط ونحوه فالصفو مفعول مقدم والى الماساريقا من صائم جاذب كما يجذب حجر المغناطيس
الحديد واسناد الجذب الى الماساريقا لكونه طريق الكبد والا ففي الحقيقة الكبد جاذب ثم خروج
النبله من المعاء الصائم بالرشح اذ في صائم لا منفذ وانما لقب الصائم للحوج اي الاحتياج الى
الغذاء طولا لتقضي الكبد وطره من جذب بقية الغذاء ورطوبته الجوهرية كلا وثالثها قوة مولدة
لحفظ نوع قوة مولدة لما كانت الاولى لحفظ شخص من فصل الهضم اخذ يذكر الثانية ماموردة وهذا
سبيل التمثيل بعترتيبه ما يأتي اذ المولدة تعم النبات والكلام في القوى الحيوانية فهي التي تأخذ من
الجسم الذي هي فيه جزءا وتجعله مبدأ لشخص آخر من نوعه او جنسه وتحت تلك القوة المغيرة وهي التي القوة المولدة
تهيئ كل جزء من المني في الرحم مثلا لعضو مخصوص بان تجعل بعضه مستعدا للعظمية وبعضه للعصبية الى غير
ذلك وقيل المولدة مجموع هاتين القوتين فوحدتها اعتبارية وهي اي المغيرة الاولى اي المغيرة الاولى عندهم
مشهورة فرقا بينها وبين المغيرة الثانية التي من جملة قوى الغاذية فان فعل الغاذية تحصيل جوهر البدل
لما يتحلل وهو الخلط الذي هو شبيه بالقوة بالمغتذي والزاقه بالعضو والتشبيه بالعضو المغتذي
وقد يختل فعلها في [illegible] والاستسقاء والبرص فالتي يحصل منها التشبيه تسمى مغيرة ثانية لتقدم
الاولى في بدن المولود وربما سمي ذي المغيرة الاولى مفصلة اذ قد علمت انها تتصرف في المني مثلا
فتفصل كيفياته المزاجية وتمزجها مزجات بحسب عضو عضو وكذلك اي التي تجذب مادة المني الى الانثيين
مثلا ايضا سميت محصلة ثم اشرنا الى محلها بقولنا وتلك مثل الانثيين تلزم وهذه تلزم مثل المني في الرحم
ثم ان كثيرا من الحكماء جعلوا رؤس القوى النباتية اربعا باضافة المصورة ومحلها المني في الرحم كالمفصلة
وربما جعلت من شعب المولدة تحيل وحدة المولدة اعتبارية كما جعلها بعضهم مجموع القوتين كما مر واما الحكم

فقد تقدم ما في العقد المطبوع المصورة عندي باطلة كما قال الاشراقيون باستناد الهيئات الجسمانية الى
الهيئات النورية التي في الكبد لعقول المتكافئة وقال الشيخ المقتول باستناده الى الملائكة كما قاله في الشرح المذكور
وقوى تعدي شكلاً وخططاً وقف بالسكون على انه طبعاً اي فاعل بالطبع لانهم متعلق باول الكلام ولذا
ذا اشتطط لبطلان استناد هذه الافعال العجيبة المحكمة المتقنة الى قوى عديمة الشعور بل هي مستندة الى الملائكة
المدبرين الفاعلين بالتسخير كما امر الله عز وجل في القوة الحيوانية المراد بها القوة التي تفعل انبساط
القلب والشرايين وانقباضهما للترويح ونفض البخار الدخاني وهذه هي المقابلة للقوى النفسانية الدماغية
وللقوى الطبيعية النباتية وهذه الاطلاق في عرف الاطباء اكثر وقد تطلق القوى الحيوانية في عرف الحكماء
ويراد بها القوة النفسانية الدماغية التي كانت مقابلة لها في الاطلاق الاول لاختصاص الحيوان بها وهذا
المعنى غير مراد ههنا وقلنا اولاً تمهيد المطلب كما كثيف الخلط اعضاء بدا لطيفة روحاً بخارياً وذلك
الروح البخاري من الايسر التجويف الذي للقلب انجذب فرد ذلك الروح وذلك لان الرجيع الدم اذا انجذب
من الكبد الى التجويف الايمن من القلب عملت فيه حرارته فانبعث عنه البخار ريا الى التجويف الايسر فاذا عملت
فيه حرارة الايسر وخاصيته صار روحاً حيوانياً شبيهاً بالاجرام السماوية وهو الروح السراج وذلك الجو
كالمشرقة النيرة مفعول مقدم للتجويف الذي اقتبس او الدم يجذب اليه من الكبد والحس والحركة نوره
حال كونه منشعب وخبر مقدم الشعوة مبتدأ مؤخر والجملة مثله لها دخنة مصدر وحث النار دخاناً اي رفع الدخان
الغضروفية دم صافي من فضلة عند ما فارق الكبد والقلب منه اي من ذلك الدم جاذب للاعدلية واحده ذا فضله
فقوته مفعول مقدم امسك القوم ثم ارسلها كما هو شيمته كل مجرى من مجاري العروق الشريان اللام بمعنى الى
ما انتقى اي ما هو المختار وعنده لا يكون كالبذر للنبت في الشرايين فان الدم فيها قليل والروح كثير
والامر ورده بعكس ذلك وثلث معنى ذلك الروح البخاري كالقوى حيث علمت انها طبيعية نباتية كبدية
وحيوانية قلبية ونفسانية دماغية فنفساني اي روح نفساني منبعه الدماغ ومجراه الاعصاب ثم

روح طبيعي

روح طبيعي منبعه الكبد ومجراه الاوردة وروح حيواني منبعه القلب ومجراه الشرايين وما من ذلك الروح الى
الدماغ في مسالك بعض الشرايين عدلا اي للتعديل كسر سورة حرة الذي اكتسب من القلب اي برده الدماغ
ابارد وسمكا وارتفع بقيت ما حس وما قد حركا اي تعقل اي قوة الحس والحركة ولنور الاسفهبد بدا
الروح مظهره ومتعلقه وبتوسطه تعلق تغيره وعلاقه اتصاله لم وهو البدن اذ لابد في تعرف للطيف في الغاية
في الكثيف في الغاية من متوسط يناسبهما منه اي من هذا الروح سطا بالكنه عسكره اي عسكر النور
الاسفهبد وهولاء العسكر الذين صاروا قطان هذه الصيصية البدنية هم القوى وعرشه اي سرير النور
الاسفهبد قالبه المثالي اي سلك الحق متعلقه الاول هو قالبه المثالية فهذا الروح متوسط بينهما
وبين ما دونه كما ان الدم لهاتي اللطيف متوسط بين هذا الروح وبين البدن الكثيف كالنوم اي كما انه
في النوم يظهر في القالب المثالي ويمشي ويبطش ويبصر ويسمع ويخاطب وغير ذلك فيكون النفس تارة في هذا البدن
الطبيعي وتارة تاركة اياه وظاهرة بالصورة المثالية بريشة التجرد اعني البدن ثم هذه المجالي اي متعلقة النور
واشتاتي هذه المجالي الطبيعية ثم ان هذا الروح في اللطف والشفيف شبيه بالفلك لا سيما صعد منه الى الدماغ
وتردد في تجاويفه الباردة فاعتدل مزاجه وقل تشفيفه فحدث فيه صقالة مرتبة لصلح لظهور العالم المثالي والملكوت
فيه والمعتدل المتوسط بين الاطراف كالخالي عنها فاد اسمعت لعد اخر فاقول ان شئ في الانسان كما الفلك وشئ
كالملك وشئ كالنجاح وشئ كالحيوان وهكذا فهذا احد وجوه فلكيته ومنه اي من هذا الروح قسط في الشرايين
لينبث في جميع اطراف البدن كما ان دم القلب غاد مرسلك قسط في الشرايين اذا عرفت هذا كله
فما اي قوة بعد العضو للحية اي لكونه حيا لحاق القوة الحيوانية قوة بها يستعد الاعضاء لقبول
الحس والحركة وبهذا الروح كما مر من التعريف الذي ذكرناه في اول بقولنا فحيوانية اي قوة
حيوانية تم بيان ذلك التدبير بقولنا بسط وقبض القلب والشريان وما مضاف اليه بسط محذوف
بقرينة ما تلوه لها متعلق بقولنا منساك الروح بفتح الراء الروح بضم الراء وتعليل البسط بنسبان

لما كان في حركة الشرايين اقوال أخر غير القول بالاستناد الى القوة الحيوانية اوردناها وذكرنا ضعفها
لان العلم بكيفيتها من المهمات اذ عليها وعلى حركة القلب مدار فلك الحيوة فقلنا وكونها اي كون القوة
الحيوانية محركة القلب اشتهر لدى اطبائهم اي اطباء الحكماء الا من ندر ومنهم اما الشرايين ففي
ان في حركتهن بحذف المضاف اختلف آراؤهم اي آراء الاطباء من سلف ومن خلف فمن علماء التشريح من يرى
الشرايين في الصحة بلا انبساط وانقباض لو جد في الشرايين اي بالتشريح ضيق فيها بحجة ارتفاع وانخفاض ام
هي على بسط اي اتساع وقبض اي ضيق بعضهم اي تحرك وذا اما ان يكون بالتبعية لحركة القلب واما
ان يكون بالاستقلال والاول تشعب على قولين احدهما ما اشرنا اليه بقولنا بان يكون الشرايين قلباً
تبعت بحيث من بسط اي بسط القلب تقبض الشرايين وتبسط الشرايين ان قبض القلب وذلك لانه اذا
انبسط القلب بالحركة التي فيه توجه الروح اليه من الشرايين فينقبض الشرايين واذا انقبض القلب توجه ما فيه
من الروح الى الشرايين ولزم انبساط الشرايين فالقول بالمد والجزر ثانيهما اي هذا القول بان حركة الشرايين
على سبيل المد والجزر والآخر ما اشرنا اليه بقولنا او بشاكل تكون الشرايين تبعاً تتبع القلب في الحركة بان يكون
انبساطها بانبساطه وانقباضها بانقباضه لا تخالف كما في القول بالمد والجزر كما اذا حرك اصل الشجر فرعه و
الثاني تشعب على اقوال احدها قولنا او ذان اي القبض والبسط بالطبع كن الشرايين فلئن قلتم الطبيعة لا يصدر عنها
حركتان متضادتان قلنا وجاب شرطي له اي للطبع ضد فطبيعة الشريان اذا عرض للروح الذي فيه تمام ناسبها
ان تبسطها واذا عرض له احتراق تقبضه كالطبيعة الارضية تقتضي السكون في الحيز الطبيعي بشرط وجدان
الحالة الملايمة والحركة اليه بشرط ضدها وثانيها قولنا او ذان اي البسط والقبض من جاذبة ودافعة
للروح واغتذاؤه اي اغتذاء الروح في اي المذكورين البسط والقبض استتبعه اذ الروح مغتذ اي لهوا
عند صاحب هذا القول وان كان اغتذاء المركب بالبسيط باطلاً في الواقع على التحقيق وكل مغتذ ففيه قوة
جاذبة وقوة دافعة وثالثها قولنا او ان قوة حيوانية تقتضي لانه حركتها اي حركة الشرايين بالعرض

لا لحركة

لحركة القلب اي انها قوة حيوانية على حدة وراء ما للقلب كما قلنا وتختلف قوتها الحيوانية مع ما اي مع قوة قائمة
القلب بعد ولا انها تختلف معها نوعاً لتماثل اشبيهما اقوال متعلق بما دل الكلام وذا اي القول الاخير
وهو ان حركتها بالقوة الحيوانية منها اي من جملة الاقوال اسد واحكم ولا يليها وترتيبها تها يطلب من شرح
القانون للعلامة الشيرازي اي السعيد المشهور بمثل فالقلب والشريان كالمستوقد للحداد وقوة ما ذكر فيهما
كمن هو قد نصبه المفعول في هذه القوة كالموج في المثال الظاهر والصدر المحصل الهواء من خارج بالنفس
مثل منفخ للحداد مفرج للقلب والشرايين القريبة من القلب واما الشرايين البعيدة فيجذب بالهواء من مسام البدن
من الخارج ولو كان من القلب ايضا لزم ان يكون مقدار الهواء الخارج الوارد عليه في غاية الكثرة و
ذلك يفضي الى فساد مزاج الروح وقوامه واطفاء حرارته مثل خسارة اذ بها القلب والشرايين وارواحها
في انبساطها وانقباضها ما مثل قبان اي ما مسمعه لعبت وشاكل واحدة منهن الى الدفعات تارة
وبانت تارة اخرى طفرت ما ضربت من الحركات فالقلب في صدر اي من هو ذا الصدر من خارج
اي من هواء خارج مستنشق خمس من ضربان القلب بواحد اي تنفس واحد من الصدر يحيى يعني بمقدار زمان تنفس
واحد معتدل ينبسط وينقبض خمس مرات عهد في النفس الناطقة النفس في
الحدوث جسمانية وفي البقاء تكون روحانية مجردة يعني ان النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء
ففي الا ال حكمها حكم الطبائع المنطبعة في المادة بل ازل منها اذ لم يكن شيئاً مذكوراً فالاحتياج الى المادة
داخلة في وجودها اولا كالذوات المستقلة المجردة التي يطرأ عليها الاحتياج المنقولة من خارج والآنها
بعد الحركات الجوهرية والاستكمالات الذاتية والصفتية تصير مجردة وان استغربت كون الطبيعة او الجسم
او غيرهما من مراتب النفس فاعلم ان لكل منها اعتبارين اعتبار انه لا بشرط واعتبار انه بشرط لا بعبارة
اخرى اعتبار كونه في الحركة والاستكمال واعتبار الوقوف والعقد والمعدود من مراتب النفس انما هو كل منها
بالاعتبار الاول والعبارة الاولى ان كل واحد اشراق من اشراقات النفس وقد شبهوا النفس في استكمالها

براسها بحرارة تحدث في فحم نار مشتعلة تجاوره ثم تشتد تلك الحرارة بالتجمر والتشعل والتنور او اعرف
هذا فاعور عميت عليه اليمنى جسمها كمن يقول ان النفس جسم لطيف سار في البدن او انها اجزاء
اصلية في البدن او انها اجزاء لا تتجزى في القلب او نحو ذلك فقد شبهها بالاجسام الطبيعية الاخر ووجدها
ايضا كمن اعتبر نحو ذلك في المبدئين المتشابهة كما يجدها اي النفس الذي نزهها عن البدن وقواها كالفلاسفة
الذين يقولون بتجردها عن البدن الا ان لها اضافة طارية وتعلقه بالبدن كتعلق الربان بالسفينة والملك بالمدينة
فهذه التنزيه وان كان حقا الا انه يرجع الى تنزيه قوة من قواها مسماة بالعاقلة فقد حددها بحد
خاصة وزعموا انها واحدة بالوحدة العددية والحال ان وحدتها وحدة حقة ظلية للوحدة الحقة
الحقيقية الوجوبية فما رعوها حق رعايتها بل انها لم تجاف الجسم على طريقة الحذف والاهمال اي عن الجسم كعمل
وجبار موسى قومه اذ توفيتني تروحت وتجردت اي للشيء عن جبلة ابراقه وسعة ذاته وكذلك لم
تجاف الروح اي عن الروح اذ تجسدت بل هو الكل المحفوظ في النسخ التي فيها كما ترى من حالها في هذا العالم
انها تارة مع الله والملائكة المقربين وذلك عند تذكره وتذكر اسمائه ومعرفة حضرته وتارة مع بهيمة شهوية
وسبع غضبية وشيطان اي الى واحدة فلكل حد اي مرتبة من مراتب النفس مع حد آخر هو باعتبار
ان النفس ناطقة شتاتها ومؤلفة بين متخالفها وان وجودها الذي هو الكل عين الوحدة والتشخص
في مراتبها التي تحرر عليها الحركة قد عرفت كيفية بقاء الموضوع وان بوجه هو اعتبار الشرط لا صح
عنه اي كلما حد سلبه اي بعد الحد الآخر ولكن النفس لا تشبع في عرض الحدود في طولها كانها صور هي معناها
وقشور هي مغزاها عرشي في ذكر الادلة على تجرد النفس الناطقة وهي عشرة الاول قولنا
حضور ذاتنا لذاتنا اللازم لدى ادراك ذاتنا لذاتنا يرى من ارى التجرد بانه اما نفس ذواتنا
والمعقولات بالذات لا بد ان يكون وجوده للعاقل هو بعينه مدركه بالذات ووجوده في نفسه
عين وجوده للمدرك فاذا ذاتنا حاضرة لذاتنا اي ليست موجودة للمادة وكل ما هي موجود للمادة

فهو ليست مادية ولا يمكن ان يكون ادراكنا لذاتنا بحصول صورة مساوية لذاتنا في ذاتنا
لامتناع اجتماع المثلين وايضا في العلم الحصولي المعلوم بالذات انما هو الصورة وهو ونحن نعلم ذاتنا
بما نحن نحن والثاني قولنا كذا اي كذا يرى تجرد النفس الناطقة تجرد الذوات المرسلة اي الطبايع الكلية
العقلية بانه ان النفس تعقل الصور العقلية المشتركة بين كثيرين وكل مشترك بين كثيرين مجرد عن
المادة ولواحقها حتى يصدق عليها ومعلوم ان هذه الصور المجردة موجودة في النفس كما مر في الوجود
الوجود الذهني فلا محالة ما تقوم هي به مجرد والا لكانت لها مقدار معين ووضع معين واين معين بتبعية
كما يكون مشتركة بين كثيرين هف فهو جوهر مجرد وهو المطلوب والقرينة على ان المراد لذوات
الطبايع المعقولة الاول لانه الكلية والاطلاق وهما اكثر استعمالا في المفاهيم من غيرها ويمكن جعل
الذوات المرسلة اعم منها على مذهب صدر المتالهين حيث من ان ادراك الكليات مشاهدة النفس ارباب
الانواع بالاضافة الاشراقية ولكن بعيد لما نقل الشيخ في الالهيات الشفا عن قوم انهم جعلوا لكل واحد
من الامور الطبيعية صورة مفارقة هي المعقولة واياها تتلقى العقل اذا كان المعقول امرا لا يفسد وكل محسوس
من هذه فهو فاسد وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه واياها تتناول وكان المعروف بافلاطون ومعلمه
سقراط يفرطان في هذا الرأي انتهى والحق انها عنوانها وعكوسها في العقل وانوار مشرقة من السموات العلى التي
هي عالم الابداع ولاسيما العالم المطابقة التي هي المعلم بها على ما هي عليه في نفس الامر والثالث قولنا وكون
محل النفس لا انتهاء له بانه ان العاقلة تقوى على افعال غير متناهية ولا شيء من الجسمانيات تقوى على
افعال غير متناهية اما الصغرى فلان العاقلة تقوى على معقولات غير متناهية ففي ادراك كل معقول
تحيط بجميع افراده الغير المتناهية لان ذلك المعقول من حيث التحقق تمام المشترك النوعي والجنسي
او غيرهما بجميع افراده فاذا عقدت قضية عقلية بان النار محرقة احاط عاقلك بجميع النيران الماضية
والآتية خارجية او ذهنية محققة في الخيال من المتخيلات الجزئية وكون التعقل فعلا ليس فيه كثير

اشتغال وكفاك قولهم في الملكة العلمية انها عقل بسيط خلاف التفاصيل واما الكبرى فلما ثبت
ان القوى الجسمانية متناهية التأثير والتأثر واذا عرفت تقرير هذا الدليل فلا يخفى اعتراضات الفاضل
القوشجي عليه عند قول العلامة الطوسي وقوتها على ما يعجز المقارنات للمادة عنه والرابع قولنا
وادراكها للصور العقلية البسيطة كالوحدة والعلة المحيطة بانه ان النفس تدرك المعقولات
التي يستحيل عليها القسمة كالوحدة الحقيقية وكعلة العلل كالبسائط التي تتألف منها المركبات لان
كل كثرة لابد وان ينتهي الى البسيط فلو كانت النفس جسما او جسمانية كمقدار او منطبعة في المقدار
كانت قابلة للقسمة الى غير النهاية فلزم ان يكون الصورة البسيطة التي فيها منقسمة الى غير النهاية
لانقسام محلها وايضا لم يكن العلم بسيطا والمعلوم لان كل جزء من العلم اما ان يكون متعلقا
بتمام المعلوم فيلزم مساوات الكل المعلوم وجزئه واما ان يكون متعلقا ببعضه فلا بعض له ولا يخفى
ان كون النظر في هذه الوجود ثلثة في الصور المعقولة لا يرجع بعضها الى البعض كما توهم الفاضل القوشجي
لان المسالك في كل وجه حال من احوالها ففي بعض تجردها ولو في بعض بساطتها بل هذا
بعض المعقولات وهذه كاثبات الصانع من النظر في العالم مرة من امكانه ومرة من حدوثه
وتارة من حركته وغير ذلك والخامس قولنا كذا الغناء عن المادة للنفس فيلا اي في الجملة وفي بعض
الافعال كدرك الذات اي ادراك النفس ذاتها وادراك الذات وادراك الآلات كالقوى بانه
ان النفس غنية في فعلها عن المحل وكل غني في فعله عن المحل غني في ذاته اما الصغرى فلكما في الامثلة المذكورة
ان قلت كيف يكون ادراك النفس ذاتها او ادراك ادراكها فعلها وهما حضوريان ليسا زائدين
على ذاتيهما والشيء لا يكون فعلا لنفسه قلت اقتفينا في ذلك اثر صدر المتألهين حيث والوجه ان
ذاتها وادراكها لذاتها وان اتحدا مصداقا الا انهما مختلفان مفهوما وهذا القدر كاف اذ الاحكام
تختلف باختلاف العنوانات واما الكبرى فلانه لو احتاج محتاج في فعله او في ذاته الشيء لم يوجد لم يوجد

ولهذا

ولهذا في قولنا وان على التجرد المادة بين المدرك اي مدرك النفس وما اي وانما ما معقول
المدرك ارتبط بهما من قايل بان ما دبين النفس من نفي ادراكها قابلها رابط لا واسطة اي لا واسطة
بانه اي النفس الناطقة لو كانت منطبعة في جسم كقلب او دماغ او غيرهما لكانت اما دائمة التعقل
لذلك الجسم الذي هو عاقلة او غير عاقلة له رأسا ولا واسطة بين شقي هذه المنفصلة لكن التالي باطل
لان تعلق النفس ليدنها ولكل عضو عضو منه حاصل في وقت دون وقت واما بيان الملازمة فهو انه اما ان
يكفي في تعقلها لذلك المحل حضوره بنفسه لها فيكون دائمة التعقل له او لا بل يحتاج الى صورة اخرى
فيلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة فيمتنع تعقلها لمحلها والسابع قولنا وانها اي ان النفس بذاتها
مستكفية في عود رسم هي اي النفس عنه اي عن ذلك الرسم ساهية بانه ان النفس مستكفية بذاتها
ولا شيء من الجسم بمستكف بذاته اما الصغرى فلانه قد يزول عن النفس صورة علمية اكتسبتها وتنفس
استرجعتها من غير استيناف سبب حصولها اما الكبرى فلان المادة مثلا اذا سخن بسبب فاذا زالت السخونة
عنه احتيج في استرجاعها الى استيناف سبب والكلام في الصفة الطارية لعلة تخرج عود مثل البرودة
على الماء بعد زوال السخونة والثامن قولنا وانها اي النفس بحت وجود وصرف ليس ظل حق سبحانه
وتعالى عندي وعند بعض اهل التحقيق كالشيخ الاشراقي وصدر المتألهين قدس روحهما وضوعف فتوحهما
وذا اي كونها بحت وجود فوق التجرد المطلق بانه ان النفس وما فوقها كما حقق وجودات بحتة بلا مهية
وانوار بسيطة بلا ظلمة كما هو في اوايل هذا الشرح ان الانوار الحسية بسيطة لا يشوبها ظلمة لان الظلمة عدم
لايجاد شيء وان كان مهيات وموضوعات فضلا عن الانوار الحسية الاسفهبدية والقاهرة ونور
الانوار ومع بساطة الكل متفاوتة بالشدة والضعف فان نور الانوار غير متناهية في شدة النورية
الحقيقية كما اشرنا اليه بقولنا ظل حق وهذا اثبات المطلب بطريق الادلال لان كونها وجودا
بلا مهية فوق التجرد لان التجرد الذي نحن بصدد اثباته هو التجرد عن المادة والتجرد عن المهية فوق التجرد

عن المادة لكمال قوتها الجوهرية وبساطتها كونها بسيطة ليست في المادة ويرشدك اليه في الصبا ابتدائها لا ماهية لها
انه لا حد لها في الكمال لتعقب ودونه ويتبدلها الذي في النهايات حتى تنتهي في غاية الغايات والتاسع
قولنا لها اي للنفس حاصل لا من خارج الجسم ونعني كل الصور العقلية جز يوجد جز بكلية ان بيانه ان النفس صور مجمع كل
الموجودات ومزدحم المتقابلات ففي مقام العاقلة تجمع الصور الكلية والجزئيات في مقام الخيال
معرك صور السموات والارضين والجبال والبلدان والاشخاص وبالجملة صور جميع المحسوسات وشتى المقدارات
كل ذلك بهيئاتها ومقاديرها بلا تدافع بين متقابلاتها بورود الصور العظام ادراكه من الميول المتضادة
والاهواء المختلفة ولا شيء من الجسم الجسماني كذلك وهذا الدليل يثبت تجرد الخيال ايضا فضلا عن العاقلة
والعاشر قولنا لكمال جسمها اي بدنها وهذا خبر مقدم لكمالها مستبد امؤخر العكس بدل من كمالها و
هذه الجملة ايضا خبر بعد خبر لكلمة ان بيانه ان العكس كمالها ذهي كمالها وذلك معلوم بالتجارب الطبية لان
كثرة الافكار سبب جفاف الدماغ وهزال البدن فمعقول لو كانت النفس مادية بدنية كان كمالها
كمالها والحادي عشر لما بعد الثالث المقدم مثله او نفرد على هيئة الثالث لم النفس يحصل بالتكرار ويكثر بها
كما دل عليها الجمع المعرف باللام ولا شيء من البدن وهذا بحيث بها فينتج المطلوب فتلك عشرة كاملة
من الادلة على تجرد النفس الناطقة فاتقنها لان معرفة تجرد النفس من المهمات غرر في العقل النظري
والعقل العملي انهما في الانسان كالمدركة والمحركة في الحيوان والانسان بما هو حيوان للنفس الناطقة
باعتبار تاثرها عما فوقها مستكملة في جوهرها عقلا بالفعل وباعتبار تاثرها فيما دونها اعني البدن قوتان
وهما عقل نظري وعقل عملي وان شئت فعبر عنهما بقوة علامة وقوة عمالة قال المعلم الثاني ان النظرية هي التي
بها يحوز الانسان علم ما ليس من شانه ان يعمله الانسان بارادته وعرف الشيخ في الاشارات القوة
المسماة بالعقل العملي بانها هي التي تستنبط الواجب فيما يجب ان يفعل من الامور الانسانية جزئية
ليتوصل به الى اغراض اختيارية من مقدمات اولية وذائعة وتجربية وباستعانة بالعقل النظري

فى الراى الكلى

في الراي الكلي الى ان ينتقل بها الى الجزئي انتهى وقوله من الامور الانسانية واراد بها الافعال التي
يفعلها في معاشه ومعاده احترازا عن الافعال الحيوانية التي تصدر بالقوة المحركة وقال صاحب
المحاكمات اما العقل العملي فانما يصدر عنه الافعال الحسنة باستنباط ما يجب ان يفعل من راي كلي
مستنبطة من مقدمة كلية ولما كان ادراك الكلي واستنباطه من المقدمات الكلية انما هو
العقل النظري فهو مستعين في ذلك بالعقل النظري اذ العملي لا ياخذ من العلم مثلا انه قد علم كلية
هي ان كل حسن ينبغي ان يؤتى به وقد استخرجنا منه ان الصدق ينبغي ان يؤتى به لان الصدق
حسن وكل حسن ينبغي ان يؤتى به ان الصدق ينبغي ان يؤتى به وهذا راي كلي ادركه العقل النظري
ثم ان العقل العملي لما اراد ان يوقع صدقا جزئيا كقول هذا صدق وكل صدق ينبغي ان
يؤتى به فهذا الصدق ينبغي ان يؤتى به وهذا راي جزئي لم يدركه العقل النظري ايضا لكن العقل العملي
انما يعقل هذا الصدق للعلم بذلك الجزئي فالعقل العملي هو النفس انما تصدر عنه الافعال الاراء جزئية
ينبعث عن آراء كلية عند استنباطه من مقدمات بديهية او مشهورة تجربية انتهى ثم ان العقل
منها اربع مراتب وقد اشرنا الى المرتبة الاولى بقولنا فالمستعد اي العقل النظري الذي يستعد
قد مستعدا وقد اشرنا الى وجه الضبط لها بقولنا بحسب الكمال والاستعداد ذي الضعف اي صاحبه
وذي التوسط وذي الشدة ويعني ان مراتب النفس من بداية الاستكمال الى نهايته اما استعداد
الكمال او نفس الكمال والاستعداد اما ضعيف او متوسط او شديد ثم مثلنا الاستعدادات
بقولنا كقوة الطفل وقوة من تعرض الصنعة كالكتابة مع كونه اميا وقوة ماهر في
الصنعة حال كونه نائما فيه ضعفا ولكن يقدر على ايقاعها متى شاء فما هو استعداد المعقول
الاولى ثم بالعقل الهيولاني تشبيها في خلوه عن جميع الصور العقلية بالهيولى الاولى الخالية في ذاتها
عن كافة الصور الجزئية الجسمية وبالعقل استعداد كسب النظريات المدركة اي المعقولة من

اوليات معقولة له سواء كان بالفكر او بالحدس فهو العقل بالملكة والمراد بالملكة هنا ما يقابل
العدم او ما يقابل الحال لرسوخ استعداد الانتقال الى المعقولات في هذه المرتبة والعقل
بالفعل ذو استعداد الاستحضار للنظريات المكتسبة المخزونة متى شاء بمجرد الالتفات
بلا تجشم اكتساب جديد ثم انا اشرنا الى وجه ضبط هذه الاربع بان الاستعداد متوسط او
شديد لان الاستعداد اما استعداد الاكتساب او استعداد الاستحضار والعقل حيث
العدم استعداد فيه واستحضر العلوم مشاهدا اياها مستفادا من العقل الفعال الذي يخرج نفوسنا
من القوة الى الفعل في الكمالات والعقل المستفاد قد يعتبر بالقياس الى كل مدرك وقد يعتبر
كما اشرنا اليه في النظم بالقياس الى جميع المدركات بان يصير جميعها حاضرا مشاهدا بحيث لا يغيب
عنه شيء منها وهذا في النفوس القوية التي لا يشغلها شأن عن شأن وهي عقول مفارقة في الملة
الصعودية بازاء العقول في السلسلة النزولية فكانهم وهم من جلابيب من ابدانهم قد نفضوا
وعادوا الى ما بدؤا فهذا الكمال المشار اليه في وجه الضبط ثم اشرنا الى ما ذكره الشارح في
الاشارات من تنزيل التمثيل المورد في التنزيل لنور الله تعالى على هذه المراتب كما في الخبر من عرف نفسه
فقد عرف ربه بقولنا والاول هو المشكوة والثاني علم زجاجة والثالث المصباح سم الرابع
على نور سما والزيت ايضا قوة الحدس اعلما والفرق بين الفكر والحدس ان الفكر حركة من المطالب
الى المبادي ومن المبادي الى المطالب والحدس ظفر بالحد الاوسط دفعة عند الالتفات الى المطلب
وتمثل المطالب في الذهن مع حدها الاوسط من غير حركة المذكورتين سواء كان مع شوق ام
لم يكن ثم ان للحدس مراتب والبالغة منها الى الغاية تسمى قوة قدسية كما قلنا لكمال حدس قوة قدسية
يكاد زيتها يضيء بانية صفة قوة ان قوله تعالى يكاد زيتها اه آيتها وهي باينة شجرة زيتونة
الافكار شبابه الفكر الصحيح بكثرة فروعه ونتايجه المترتب بها نور الحس والعقل فحال النور

يعني نار في قوله تعالى ولو لم تمسسه نار كما في قوله تعالى آنس من جانب الطور نارا والطور في تماثيل
مرتبة السر من القلب ثم بعد تنزيل التمثيل على نوره تعالى في النفس والانسان الصغير اشرنا الى تنزيله على
نوره تعالى في الآفاق والانسان الكبير من الانوار الاسفهبدية والقاهرة ونور الانوار
بقولنا او جسم كل ونفس كل وعقل كل وهو الهوية المعرف عليها اي على هذه والكل لا رابع المشكوة
والزجاجة والمصباح ونور على نور بدل او على هذا في عالم الاسماء ردوع الشجرة وباطنها الكثرة وفروع مفاهيم
الاسماء بحيث قيل فيها حبات الكثرة كم شئت فيها يوقد الانوار الثلثة التي دونها كما به اي
بعلم الاسماء اوان ايضا سدرة اي شجرة سدرة المنتهى التي هي البرزخية الكبرى وفي قوله تعالى لا شرقية
ولا غربية اشارة الى انها ليست من عالم الحس والا لكانت اما شرقية او غربية وكذا في قوله تعالى
ويضرب الله الامثال ولا لة على ان المراد بهذه العبارات هذه الاستعارات فقوله تعالى لا شرقية ولا
غربية اشارة الى الخلو عن الجزئية والاشارة على الاول والى انه لا وحدة صرفة ولا كثرة محضة او الى انه
لا هو ولا غيره على الثاني وشرنا الى المراتب الاربع بقولنا تخلية بالخاء المعجمة مفعول ثان مقدم لا در وتخلية بالخاء
المعجمة وتحلية بالحاء المهملة ثم فنا اي المراتب ثلث مرتقية وتلك المراتب محو وطمس ومحق ادر العلا
ثم شرنا الى التعريف كل منها بقولنا تجلية لتشريح الطرف متعلق بقولنا ان تمثيلا وهذا هو المراد
بقولهم اول المراتب تهذيب الظاهر باستعمال الشرايع النبوية والنواميس الالهية وتخلية تهذيب باطن
يدعى سوء الاخلاق كبخل وحسد وغيرهما من الملكات الردية والقلقلي بالقافين والقلق اللسان في
الواو للحال وقبقبي في القبقب بالقافين البطن وذبذبي في الذبذب بالذالين المعجمتين الذكر من
بيانية الذاذ خراجت بجانب وفي هذا البيت تلميح الى قول النبي من وقي شر لقلقه وقبقبه وذبذبه
فقد وقي الشر كله تحلية بان صار للعقل الجلي اي تحلى عن الرذايل الفضايل اسم صار وخبره تحلى
حلية وفنا هو شهود السالك كل ذي ظهور مستهلكا بنور الله نور النور كاستهلاك انوار الكواكب

في النهار نور الشمس بعينه ثم اشرنا الى اختصاص المحو بتوحيد الافعال والطمس بتوحيد الصفات والمحق
بتوحيد الذات بقولنا بفعله يتعلق بمحو الافعال بفعول المقدم بمحو المحق وفي النعت طمس
فنعوت الموجودات الممكنة منطمسة في نعته وفي الوجود المحق فوجوداتها محترقة في وجوده فلا
حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ولا اله الا الله ولا اله الا هو غرر في ان النفس كل
القوى النفس في وحدتها التي هي ظل الوحدة الحقة التي لواجب الوجود تعالى كل القوى في
مقامين مقام الكثرة في الوحدة ومقام الوحدة في الكثرة في الوحدة وبعبارة اخرى مقام
شهود المفصل في المجمل ومقام شهود المجمل في المفصل وفعلها افعل القوى فلا ان فعل النفس فعل
القوى فالنفس بالحقيقة هي المتوهمة المتخيلة الحساسة المحركة وهي الاصل المحفوظ في القوى
لا قوام لها الا بها وقد استدللنا بوجهين احدهما من ناحية المدرك وهو انا نحكم بكل واحد من
المحسوسات في المتخيلات والموهومات والمعقولات على الاخر مثلا نقول الذي له لون كذا له طعم كذا
او رائحة كذا او هذه الصور الخيالية لهذه الصور الحسية او مصاحبها هذه الموهومة والمعقولة او
القاضي بين الشيئين لا بد ان يحضره المقضي عليهما والمصدق لها لا بد له من تصور الطرفين وكذا
نتصرف في الصور الخيالية والمعاني بالتركيب والتفصيل ونضم بعضها الى بعض ايجابا ونفرق بعضها عن بعض
سلبا والمتصرف لا بد ان يحضره المتصرف فيه فاذن فينا قوة واحدة مدركة للكليات و
الجزئيات متصرفة فيها محركة تفعل التحريكات وهي الاصل المحفوظ في جميع القوى وهي النفس والى هذا اشرنا بقولنا
للحكم بالمرئي على المطعوم وبالخيال على الموهوم والقاضي بين اثنين لا بد ان قد حضراه كذا التي
علن والاخر من ناحية المدرك وهو انا نقطع بان كل واحد منا واحد شخصي وانه كما هو الذي يعقل
كذلك هو الذي يدرك بالالات الثلاثة الاخر من الادراك وهو الذي يحرك ويمشي ويقوم ويقعد
ونحو ذلك فلولا ان النفس كل القوى والقوى مظاهرها النفس لما تم ذلك ان قلت اسناد

هذه الادراكات

هذه الادراكات والافاعيل الى النفس من جهة ان النفس هذه صفات قواه وان فيها ثبت لقطع
حاصل بانه لا مجاز في هذه الاسناد فلو كان الامر كما قلتم كان الاسناد مجازيا على انه ان ادت النفس
الادراكية مثلا من الالوان الى النفس فكانت النفس هي العاقلة المتوهمة المتخيلة الحساسة ومطلع
وان لم تسند اليه فلم يكن مدركين محركين مثلا وهو منا في القطع المذكور واليه اشرنا بقولنا وقطعنا
انا نحن واننا بالحقيقة شخصي نشم نعقل نتوهم ونشتهي نهم ان نعقد ان قلت فعلى هذا
ما الحاجة الى اثبات القوى قلت ليس المراد نفي القوى بل نفي انعزالها وتمييزها عنه فللنفس
مراتب كما قال الله تعالى خلقكم اطوارا والمرتبة التي تحت ليس لها ان تتوهم وقس عليه غرر في
بعض احوال النفس منها انها غير المزاج لوجهين الاول ما قلنا نور اسفهبذ مجرد وفي ما فلا يكون
عين المزاج لان ضد الشيء وذاته غيره والثاني ان المزاج يتغير بحسب الاسنان من الصبا
والشباب والكهولة والشيخوخة والنور الاسفهبذ باق وغير الباقي هو المزاج هو غير الباقي هو النور الاسفهبذ
ومنها ان النور الاسفهبذ حادث عند حدوث الصيصية البدنية خلافا لافلاطون الالهي القائل
بقدم النفس بالزمان على ما نسب اليه ولعل مراده بقدمها هو قدم ذات النفس وهو العقل فان العقول حقائق
والنفوس رقائق لها فكينونتها سابقة كينونة النفوس بوجه لا ان النفوس بما هي نفوس قديمة بالزمان
كيف وهي على التحقيق جسمانية الحدوث روحانية البقاء ومنها ان النور الاسفهبذ في هذه الى
الصيصية بقاؤه بانه اذ لو فسد لفساد الصيصية لكان فيه قوة الفساد فكان ماديا وقد تحقق تجرده
وقد اشرنا الى الاختصار راجعا لان الى المتن غرر في ابطال التناسخ ولهم في ابطاله وجوه من
انه لا بد وعند تمام البدن اذا حصل استعداده لحدوث النفس فاضت عليه من المبدأ لان الجود تام
والفيض عام والشرط وهو صلوح القابل حاصل فلو تعلق به نفس مستنسخة ايضا لزم اجتماع نفسين على بدن
واحد وهو باطل لان كل احد يجد انه ذات واحدة لا اثنان واليه اشرنا بقولنا لزوم اجتماع نفسين على

صيصية تناسخا فلذا بطلا ومع وصول الانفس لغاية لا يقتضي التنازل الغاية نسخ ومسخ ورسخ فسخ قسما انسا وحيوانا جمادا ونبا

صيصية تناسخي قد بطلا واصل التناسخين هين سره برهان آخر متين وهو قوله ونحن بفضل الله
والهامه علمنا برهان قوي على نفي التناسخ مطلقا وهو ان النفس لها تعلق ذاتي بالبدن والتركيب بينهما
طبيعي اتحادي ولكل منهما حركة جوهرية والنفس في اول حدوثها امر بالقوة وكذا البدن ولها في
كل وقت شأن آخر من الشؤون الذاتية بازاء ما للبدن من الصبا الى الهرم بما هما متحركان من القوة
الى الفعل ودرجات القوة والفعل لكل نفس بازاء درجات القوة والفعل لبدنها الى حين ما دام تعلقها البدني
ودوام نفس الا وقد تخرج من القوة الى الفعل في مدة حياتها الجسمانية اما في السعادة او في الشقاوة فاذا
صارت بالفعل في نوع من الانواع استحال صيرورتها تارة اخرى في حد القوة المحضة كما استحال صيرورة الحيوان
بعد تمامه الى تمام الخلقة نطفة لان هذه الحركة جوهرية ذاتية لا يمكن خلافها بقسر او طبع او ارادة او
اتفاق فلو تعلقت نفس مستنسخة ببدن آخر عند كونه جنينا او غير ذلك لزم كون احدهما بالقوة
والآخر بالفعل وكون الشيء بما هو بالفعل بالقوة وذلك ممتنع لان التركيب بينهما طبيعي اتحادي والتركيب
الطبيعي يستحيل بين امرين احدهما بالفعل والآخر بالقوة هذا ما سنح بالبال هذا كلامه قدس سره خصيصا
دالية بقوله ومع وصول الانفس لغاية اي الى غاية لا يقتضي التنازل اي ارتجاع النفس الى القوة
الاولية الهيولانية الزمانية غرر في اقسام التناسخ نسخ ومسخ رسخ فسخ قسما اي ذلك المذكور من
مجموع اربعة اقسام مجموع هذه الاربعة اعني انسا وحيوانا جمادا ونباتا نشر على ترتيب اللف للتكلم في اقسام
الحيوانات والنباتات ابن باب الابواب كانت الى المشرقيين ان اول منزل النور الاسفهبد
هو الصيصية الانسانية وتسميتها باب الابواب لجبره جميع صياصي الحيوانية والنباتية وهذا هو الذي
يرد مذهب التناسخية فقالوا ان الكاملين من السعداء تتصل نفوسهم بعد المفارقة بالملأ الاعلى وتنال
من السعادة ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر واما غير الكاملين كالمتوسطين
والناقصين في الغاية والاشقياء على طبقاتهم فينتقل نفوسهم من هذه الابدان الى ابدان اخر فان خلق

بنفسها امر

يلزم على النور الاسفهبدي واية هيئة ظلمانية تمكن فيه يجب ان يكون لبدن وصيصية مناسبة
لتلك الصورة والهيئة الظلمانية من الحيوانات المتنكسة الرؤوس كاشتعال النفس الحريصة الى
الخنزير ونفس السارق الى الفأرة وهذا اي هذا القسم الذي شرحنا يعني التنزل من الاعلى الى الادنى تنزل
او تناسخ نزولي والصعودي من التناسخ عكس ذا يعني الترقي من الادنى الى الاعلى فذا اي ذاهب طائفة
اخرى فزعموا ان الادنى يقبل الفيض الجديد هو النبات لا غير وان المزاج الانساني يستدعي نفسا اشرف
وهي التي جاوزت الدرجات النباتية والحيوانية فكل نفس انما يفيض على النبات فيتنقل في انواعه
المتفاوتة المراتب من الانقص الى الاكمل حتى ينتهي الى المرتبة المتاخمة للادنى مرتبة من الحيوان كالخنز
ثم ينتقل الى المرتبة الادنى من الحيوان كالدودة مترقية منها الى الاعلى فالاعلى حتى تصعد الى رتبة الانسان
اقول من رأس ارادة استيناف التقسيم والاشارة الى انه يصدق للمستخرج عدد كثير من اقسام التناسخ
وما يشبهه فاقول بان الدرجة المذكورة من النسخ واخواته اعم مما يطلق عليها هذه مصطلحا او
تشبيها بالوصل والفصل اي سبيل الانتقال من شيء الى شيء على سبيل الاتصال في مادة واحدة كما
هو الواقع المحقق في ترقيات الانسان من الجمادية الى النباتية ومن النباتية الى الحيوانية ومن الحيوانية
الى الانسانية وبالانتقال على سبيل الانفصال كما هو رأي التناسخية مرتبة مرة فهذه ثمانية كذلك
مرتبتان والثمانية مرتبة بالصعود والنزول فهذه ستة عشر والفعلي والبروزي والمثالي مرتبة بها ايضا والبروز
هو ان يبرز الروح في البدن الحي كما ان المتعدد ولانه بعد النفوس بعد المفارقة في المواد المستعدة كالنطف و
البيوض كما هو المعروف عند التناسخية وقد جوز بعض العرفاء كالشيخ البهائي وغيره ان يبرز روح الكامل
بعد المفارقة في الكمي والتمثل هو تمثل الروح لصاحب كتمثل روح الامين بصورة دحية لحبيب الله النبي صلى الله عليه
وسلم كما انه وتمثله لبشر سويا لمريم وغيرها والملكوتي اي كذا التناسخ الملكوتي وهو ان يتصور
النفس بالصور الاخروية المناسبة لاخلاقها وملكاتها كما سيجيء في مبحث المعاد ان شاء الله تعالى وما اي

ما نسخ في الملك كما هو رأي التناسخية وفي هذه التقسيمات بعض الاقسام مدخلة في بعض الا ان المقصود ان التناسخ المطلق منقسم تارة الى كذا وكذا وتارة بعينه الى كذا وكذا وان التناسخ الذي يراه التناسخية نسميه في كل موضع باسم فمرة بالنسخ على سبيل القصد وتارة بالنقل وأخرى بالمسخ لما يصح كما هو على سبيل الانتقال التمثيلي والملكية أو بحال كالنقل والبروز وقد علمت ان النقل والمسخ والنسخ على سبيل الانفصال وحده مستحيل وجائز كذا البروز بخفيه **الفريدة السابعة في بعض احكام النفوس الفلكية** غرر قيل نفوس الفلك الدوار نفوسها واجبة التكرار اي تكرار وجودها اي وجود نفوسها الكونية فان النفوس الفلكية ثبت ان لها شعورا بجزئيات حركاتها ولوازم حركاتها تلك النفوس والعلوم معا هيئة الحوادث التي بادائها لابد ان يكون غير متناهية اذ الفيض غير منقطع فوجب تكرار مقتضياتها في عالم الكون بحسب الادوار فيعود حركات والاوضاع الفلكية بعد عبور المدة المتناهية الى اشياء لها ونفسها الكائنات في العود الى اشباهها كما كانت والقائل هو الشيخ الاشراقي قال في حكمة الاشراق وعلم ان نقوش الكائنات ازلا وابدا محفوظة في البرازخ العلوية متصورة من وجهه التكرار فانه ان كان في البرازخ العلوية نقوش غير متناهية لحوادث مرتبة لا يكون شيء منها الا بعد شيء فتلك النقوش من السلاسل المجتمعة المرتبة فيها نقش ما برهن عليه هو محال وقال العلامة في شرحه اي تلك النقوش بل الكائنات التي هي آثارها اوجبت التكرار في الاعيان لا بغير ان المعدوم يعاد فان ذلك ممتنع كما سيبرهن عليه بل بعود شبهه وهو المراد بالفصول الاربعة وعودها كل سنة ثم قال وحكى في المطارحات ان المذهب هو للقدماء من البابليين والحكماء الخسروانيين والهند وجميع الاقدمين من مصر ويونان وغيرهما ثم قال شرحا لقوله فانه ان كان اه ان الحوادث الغير المتناهية وان كانت غير مجتمعة لكونها على التعاقب لكن هذه الذات المنقشة بها لابد ان تكون مجتمعة ومترتبة ترتيب الازمنة لكل مقتضاه اذ الزمان المتاخر ما هو سبب فيه لما ان لا يوجد الا بزمان او شيء آخر متقدم عليه فكذلك ينبغي

الا يدرك المدرك

ان يدرك المدرك للحوادث وينتقش به المنتقش فوجب بسلسلة غير متناهية من امور مترتبة موجودة معا وقد برهن على استحالته هذا كلامه وزيادة التفصيل تطلب من هناك والبرزخ في اصطلاح الاشراقيين فما خاوية او شرطية والقضي العام الربوبي اليوم وصف بكمال المتعلق اي عام آياته ربوبية وان يوما عند ربك كالف سنة مما تعدون فاذا انقضى العام الالهي وهو نتيجة الف سنة وستون الفا والي انقضاء مدة دورة فلك الثوابت كرامثال الاجسام والنفس اخرى لا مامضت من الانفس الالذي يورثيف فانه لما كان فيلسوفا تناسخيا قال انه بعد عبور هذه المدة تعود اشباه الاجسام ويتعلق بها هذه الانفس بعينها لا انفس جديدة فمذهبه يرجع كل سعيد وشقي في الادوار والاكوار وهذا المذهب باطل لان خزائن الله تعالى لا تنفد ولا تبيد لا تقصر عن افاضة النفوس الجديدة ابدا ولهذا اتبعه الشيخ الاشراقي في تكرار الاوضاع الفلكية وكذا تكرار الصور الجسمانية الكونية دون تكرار تعلقات النفوس المفارقة والقول المجوز الاثبات مصطفى قال صدر المتألهين في حواشي حكمة الاشراق الحق ان النفوس الفلكية المنطبعة في اجرامها كتاب المحو والاثبات فيمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب وفي هذا تصور على وجهين الاول ان يثبت الله تعالى في الجهات الكثيرة المتصاعدة من نسب العقول والقواهر الطولية والعرضية بعضها مع بعض في راس كل سنة من سنين العالم الالهية وهي ثلثمائة وستون الفا مما تعده المنجمون اذ كل يوم الهي منها كالف سنة مما تعدون في تلك القوى الفلكية صور جميع ما يوجد في السنة الاخرى وهكذا الى غير النهاية فيما ذهب اليه بعض الحكماء وتبعه المحقق الخفري واشير اليها اذا ابدى تلك السنين بقوله تعالى يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره الف سنة مما تعدون الوجه الثاني ان تتوارد الصور من المبادي الالهية على تلك القوى المنطبعة على حسب توارد الاشواق عليها المنبعثة عن تجدد الاوضاع شيئا بعد شيء وصورة بعد صورة على نعت الاتصال التجددي على طبق ما يترشح منها على المواد العنصرية على التعاقب دائما او

اولى واوفق بقوله تعالى كل يوم هو في شان وعلى آل الصحبين ولا يخفى يكرر الصور الحادثة العنصرية انتهى
كلامه قدس سره فالى الاول اشرنا بقولنا فبعد ختم السنة المذكورة الالهية يجي النفوس في كون
غير اسطرنا والى الثاني اشرنا بقولنا او بالتعاقب المحت النفوس واثبتت حب اثر ان
واوضح بدت الفريدة الخامسة في النبوات والمنامات وفيه فرائد الفريدة
الاولى في المشتركات بينهما غرر لما توهم من هذه المذكورات قدم العالم ازحناه بان التقدم هو الحق تعالى
وما من صقعه وصفاته كجوده واحسانه وتكلمه وافاضته ونحوها لا من صقع الخلق كالمستجاد والحسن اليه و
المحاطب والمستفيض ونظائرها فقلنا فالفيض منه تعالى شانه دائم متصل والمستفيض داثر وزائل ولما
توهم ان فيها ما ينافي السمعيات الشرعية ولم يكن كذلك قلنا في السمع الوارد عن بعض اهل العصمة انه لو فنا
هذا الخلق خلق اخرين من دون انثى وذكر فحمل بشارة الاحديث مروي في الخصال وغيره وهو انه لعلكم ترون
انه اذا كان يوم القيمة وصير الله تعالى ابدان اهل الجنة مع ارواحهم في الجنة وصير ابدان اهل النار مع ارواحهم
في النار ان الله تعالى لا يعبد في بلاده ولا يخلق خلقا يعبدونه ويوحدونه ويعظمونه بلى والله ليخلقن خلقا من غير
فحول ولا اناث يعبدونه ويوحدونه ويعظمونه الحديث ونظائره كثيرة غرر في سبب صدق الرؤيا
وكذبها اعلم ان النوم حالة تعرض للحيوان تقف فيها النفس عن الحس والحركة الارادية لاعن الافعال
الطبيعية ويلزمه رجوع الروح والنفس وانقطاعه عن الالات الى المبدا لا بالكلية بل منبعثة منه شيء يسير الى الاعضاء
السبب الفاعلي للنوم امران احدهما اجتماع الروح الحيواني في الباطن طلبا للاستراحة فان الروح جسم لطيف اسهل
تحللا من البدن الذي هو قشره وغلافه فلو استمرت اليقظة لتحلل بالكلية لان الحس والحركة انما تتمان بحركة الروح
والحركة محللة للجوهر فيجتمع في المنبع حتى يستريح ويتم ويبدل ما تحلل منه في اليقظة وثانيهما توجه الغريزة للتغذية
فان اشتغال النفس في اليقظة بالافعال مما يمنعه عن تجويد الهضم ثم انه عند ذلك يجتمع الرطوبات التي تتحلل
في اليقظة ويرتفع الى الدماغ ابخرة غذائية فيسترخي بها الاعصاب ويبطئ بعض اجزائها عن بعض ويمنع نفوذ

الروح الى الظاهر

الروح الى الظاهر وكثافة الابخرة تمنعها ما نعة كما في نفوذ شعاع النير ويغمض تخليط الابخرة بالارواح فتغلظ
وتبعد عن النفوذ في المسالك واليه اشرنا بقولنا النوم حبس الروح البخاري في الدماغ اثر رقي وبقيد وان
الطلق الترماغ كثيرا على نفس التجاوب من شانه حصر الرطوبات لماء اي للروح فان زكن عنيت الامور
خفية تماهو كائن لو كان او سيكون فذا بان غدت مجتمعة تقنسا والالحس المنطبعة من الشهادات او الواقع
امر من النفوس الكلية والعقول النورية يعني اذا تعطلت الحواس ووجدت النفس فرصة الفراغ واتصلت بالجوهر الشريفة
النفسانية فاطلعت على ما فيها على حسب حالها فان فيها ارتسم في الالواح الجزئية والكلية كل شيء مسطور كما
قال تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقال كل شيء فعلوه في الزبر وكل صغير وكبير مستطر والانتقاش
في المفارقات حتى لا ينتقش النفس التي هي من المفارقات بما فيها فهي المرائي المتعاكسة تنعكس
النقط لان الروح في المصراع الاول الكدورات انما الشواغل الحسية قد حجزت نفوسنا النورية معذرة
من انه اذا لم يكن بين المفارقات حجاب فلم تصيب حين عدم ركود الحواس في الكل ومرجب ارتفاع
حجبها كثير شرع في تعداد اسباب رفع الموانع فانه كثيرة من ذلك النوم الذي هو من الاسباب الطبيعية ومنه
قد ظهر صفاؤه اثر صفاء النفس الفطري بحيث يكون بحسب الفطرة نقية صافية عن الكدورات والعلائق
البدنية ومنه انفجارها عن هذا العالم بمصادفة امر مدهش او موحش فيرتفع الحجاب بينها وبين عالمها
ومنه موتها بالطبع الموجب لكشف الغطاء الكلي بحسبه واختيارها ومنه موتها بالاختيار الذي يكون للاولياء
والسلاك من العرفاء المشار اليه بقوله صلى الله عليه وآله موتوا قبل ان تموتوا ثم شرعنا في بيان اقسام الاطلاع على
المغيبات بقولنا فما رآه النفس نوما قبلت من ذلك العالم حيث اتصلت فصور تشبهها من تلك
تلك الصور كلية فهي تكون في قوة التخيل المتخيلة جزئية لان طبعها مداكيا بصور جزئية مناسبا
مفعول لمحاكيا كما اذا اسمع النور الحقيقي العقلي يمثله بالنور الحسي واذا اسمع انبساطه وسعته يمثلها بالامتداد
الكمي وهكذا فغي الخيال الطبعي بالمحاكيا المتخيلة مثلها فانتقشت ببساطها فاذا ذاك

عند ذا شوهدت والتقصيد فيه ان الصور التي تدركها النفس في النوم او اليقظة او نحوهما اما ان
يكون للاتصال بها بذلك العالم الروحاني ام لا وعلى الاتصال فاما ان يكون كلية او جزئية وعلى
التقديرين فاما ان تنطوي سريعا فلا حكم لها او تثبت فان ثبتت كلية فالمتخيلة التي من طبعها
المحاكات تحاكي تلك المعاني الكلية التي في النفس بصور جزئية ثم تنطبع تلك الصور في الخيال وتنتقل
منه الى الحس المشترك فتصير مشاهدا اذ الملاك في الشهود للصور انما هو تمثل الحس المشترك من اي
صقع وناحية قد ظهر اي سواء ارتفع المتمثل من الخارج الى الحس المشترك او انحدر من الداخل اليه
فان المحسوس بالذات ليس الا ما وجوده في نفسه وجوده للحاس كما قلنا والنقش في البنطاسيا
كما حصل من حس ظاهر فانه بمنزلة حوض ينصب اليه الماء من انهار جمة ينصب اليه من نهر الباطن
اليه فهو كمرآة ذات وجهين وجه الى الداخل ووجه الى الخارج كما قلنا كذا اما ما دخل وكثيرا ما تشتد
شهوة العليل فيشاهد المشتهى ويمد يده اليه ليأكله ومن هذه القبيل شاهد البرسامين وغيرهم اشياء
لا يراها غيرهم من الحاضرين واي شيء مفعول مقدم في الخيال صورة المتخيلة فشوهدت للبنطاسيا
ففيه التفات اي في الخيال ثم بالحفظ لان القوى الباطنة كالمرائي المتعاكسة وهذا بيان لسبب بقاء الصور
المناسبة في الذكر ثم رجعنا الى اول الكلام يعني قولنا فصور ثبتها كلية فقلنا ثم لما شاهدته ما شرطته
كما قيل نعيرا حالكونه ليس في التعبير لمارات النفس ما فيه احتياج للتعبير اي ما شاهده البنطاسيا
الا تقليلا بالالواح ليس شهوة ذا تغير وتفاوت لمارآته النفس بتبديل المتخيلة بل لا يختلفان
الا بالكلية والجزئية فهو رؤيا ما يحتاج الى التعبير وما يتغير نوعا ان تكن ملائما ومناسبا لما رأت
النفس لكونه اي كون المتغير ضدا له او شبيها له او لازما له فهو رؤيا معبر كعلم اللبن اي كتشبيه العلم
باللبن لان الصور العلمية المجردة عنها الزوايد والقشور غذاء النفس الناطقة كما ان اللبن الذي هو
جوهر لطيف لذيذ نافع غذاء البدن الذي هو مثال للنفس فالمناسبة بينهما موجودة ومثله تبديل العدد

بالعلم او ادا نوم

بحيث الذئب وكمن رأى انه ولد له بنت فولد له ابن وبالعكس اذ الضدية موجبة للاشتغال من احدهما
الى الآخر ولكون الضدية من المناسبات قيل كل ضد ند كما ان لكل ضد عدة من المناسبات
في علم المعاني والبيان وبالجملة بهذه المناسبات لا بد ان يستنبط ان المتخيلة من اي شيء انتقلت الى
ما شوهد وذلك مما يختلف في الشخص الواحد بحسب موضعين او وقتين او عادتين فضلا عن اشخاص
هذا الامر في شخصين فصاعدا فلهذا الاختلاف التعبير بحسب الاديان والملل والصناعات والعادات اذ
كل منها تقتضي من الالف والمناسبة بالحقيقة الآخر والتعبير مثال العرف كتطرق ضرب الامثال
من الانبياء لانهم يكلمون الناس بقدر عقولهم وكما ان عقولهم امثلة العقول العالية و
عاداتهم امثال عبادات الاخيار كذلك ما يخاطب بهم ينبغي ان يكون امثلة للمعارف الحقيقية
وقدر عقولهم انهم في النوم ونيام لا يكشف لهم شيء الا بمثل فاذا ماتوا انتبهوا وعرفوا ان المثل صادق
ومن ذلك اي وان لم يكن مناسبة بوجه من الوجوه فاضغاث احلام فاحشة من عادة المتخيلة وان
وصور ثبتها جزئية عطف على صورا ثبتها كلية في الحفظ والتبديل كالكلية فحكمها حكمها وربما اتفق
التبديل بان يبدل ذلك المثال بجزء وهكذا الى حين اليقظة فاحتمل الاضغاث ان لم ينته الى كلي
ان يعاد اليه بضرب من التحليل والتحليل اي التعبير فانه عرف بانه تحليل بالعكس اي رجوع من الصور
الخيالية الى المعاني العقلية انه ان امكن ذلك غ ق هذا ما تلقاه النفس عن المبادي عند النوم
واما ما تلقاه عنها في اليقظة فهو على قسمين احدهما ما اشرنا اليه بقولنا وان لدى اليقظة مدرك نفسا
عيانا وتنفى النفس بكل جانب من الجوانب المتجاذبة لا تشغلها البدن وقواه عن الاتصال بالمبادي في
الحال انه لم يضعف تخيل عن رغبة مصاعد عن التخيل البنطاسيا مشغوله يعني بكون المتخيلة قوية على اخلاص
الحس المشترك من حس ظاهر فتشاغبه جارا يا مفعوله الرداية المثل منه اي مما يدركه في اليقظة
ما وجدها سريعا استقر كرؤيا لا يحتاج الى التعبير ومنه ما ان قوي فهو كرؤيا يحتاج الى التعبير ومنه

ما كمل الاضغاث بعد ان امعن المتخيلة في المحاكات والانتقال وثانيهما ما اشرنا اليه بقولنا وان
دنى اى ضعف التخيل عن النزع المذكور او ما دفت النفس بكل جانب اما بمدد من الامداد ثم قدس
الخيال والحس للقوى المتخيلة كما في الكاهن او لا بمدد كما في الاشقياء عزد ومدهش القوى كما
يستنطق في نقدة معرفة وانهما اى من القوى طبعا بازيز فرقائى تمامل الاشيا تلالا
او ما هو بصر ارجحة اى من حيث الاضطراب قد ارعشه ارعده او ما يلف او يدور اى يموج او دهشة
وانما قلنا يستنطق وانهما طبعا كما فحا قال الشيخ الكبر ما يؤثر هذا فيمن هو بطباعه الى الدهشة
وبقول الاحاديث المختلطة اجدر كالبله من الصبيان وفي تفصيل الاشارات قال المحقق الطوسي الشيء
المشف المرتعش للبصر رجرجة يكون كالبلور المضلع او الزجاج المضلعة اذا ادير بحيال شعاع الشمس
او الشعلة القوية المستقيمة والمدهش للبصر بشفيفه يكون كالبلور الصافي المستدير او الاشياء التي
تترقرق كالزجاج المدورة المملوة ماء والموضوعة بحيال الشمس او الشعلة والاشياء التي تدور فكالماء
الذي يتموج شديدا او الدوامة او غيره لا لحاح النفخ او الريح عليه او تعليمان لشديد وما يشبهه عزد
نهد الكلام ما ذكر من ان التصور الذي يرى نوما او يقظة اما ان يكون كلية او جزئية متبدلة او غير متبدلة
او غير ذلك او اما ان تتصل النفس بذلك العالم وان لم تتصل فما يذكر ان كان نوما ان في النوم فهو من
اخص الحقيق بان يقول له ضغاث احلام لا حقيقة وهو المنام الكاذب اسبابه اسباب اضغاث
الاحلام ثلثة بقيه من نعمة اذ اجزاء اولها ان الشيء الذي ادركه شخص في حال اليقظة من المحسوسات
ففي خياله صورة فعن المنام انتقشت بنطاسيا لعين او بعينها او ما يناسبه ربما قد حكيا
بتصرف المتخيلة والثاني ان ما الفه المفكرة من الصورية ارتسمت بنطاسيا عند النوم مقدم
اذ المفكرات الخيال والثالث انه اذا مزاج روح دماغ حصل لقوة التخيل ان تبدلا وتغير تبدلت افعالها اى
افعال المتخيلة ومحاكاتها بحسبه اى بحسب تبدل المزاج الروح القابد من حرور غالب في مزاج فانه حاكى

مخيلة

متخيلة نيران وشبهه كالحمام الحار ومن شرطيه كما في الموضعين الاخرين بعلبة مر شيا صفراء
جمع اصفر ان كان المرة الصفراء او اشيا سودا جمع اسود ان كان المرة السوداء عن فيه المراد
بالاضغاث ويمكن ان يرجع المستتر فيه الى الكلمة من بدء او الى لفظا ومعنى اما لفظا فلان فيه غنية
عن الرابطة العائدة الى الكلمة من ذ واما معنى فلان فيه اشارة الى ما هو التحقيق من اتحاد المدرك والمدرك
ومن عليه البرد الغلب فيرى في منامه ثلجا ومن غلب عليه رطب يرى مطرا قال العلامة الشيرازي في شرح حكمة
الاشراق وحصول هذه وامثالها في المتخيلة عند غلبة ما يوجبها انما كان لان الكيفية التي في موضع ما
تتعدى الى المجاور له والمناسب كما يتعدى نور الشمس الى الاجسام بمعنى انه يكون سببا لحدوثه اذا قابلت
الاشيا موجودة وجودا فيضا بامثاله على غيره والمتخيلة منطبعة في الجسم المتكيف بتلك الكيفية
فيتاثر به تاثرا يليق بطبعها وهي ليست بجسم حتى تقبل الكيفية المختصة بالاجسام فيتقبل فيها ما في طبعها
قبوله انتهى اقول التحقيق ان المتخيلة لها نوع تجرد عن المادة والروح لها مظهر لها وقد سبق في اسرار
ما تر ان النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء وانها ذات مراتب والنفس كل القوى والامر
المحفوظ فيها يسري صفة بعض المراتب ولو كان من ادنى الادنى الى البعض الاخر لو كان من اعلى الاعالي
الا ترى ان القضايا والاعتقادات المحبوبة او المبغوضة الواردة على النفس كيف تؤثر في البدن
وتقويه وتوهنه وترديه والفرح النطقي يزيد القوى البدنية والغم النطقي ينقصها بل يفسدها او انه
كيف يؤثر سوء المزاج او تفرق الاتصال الطارئان على البدن في النفس فليتفطن الى ان الطبيب المعالج فبان
للنفس وحدة جمعية حقيقية هي الوحدة الحقة المحيطة بكل الوحدات او الكثرات عزد وان لدى
اليقظة هذه اى المرئيات بغير الاتصال بالمبادي العالية حصلت امور شيطانية بازاء اضغاث احلام في
النوم قد سميت وما من الانواع الاقوال الافواه جاء على الخيال قد يجيئ مخرجا ولئن كان لها حقيقة
الا الفريدة الثانية في اصول المعجزات والكرامات في الاشارة الى اصول الاعجاز الذي في الانبياء

الكرامة التي في الاولياء وخصايص ثلث اوليها ان يقوي القوة العلامة يعني القوة النظرية التي بها
يعلم الحقايق على ما هي عليها بحسب الطاقة البشرية واشير الى قوتها بقولنا كما حمود الحدس قد مر معناه يبلغ
انتهاها ذلك يصعد في شدة اي شدة الحدس غايتها اي غاية الشدة فيها اي في غاية شدة الحدس
يكاد زيتها وهو عقله المنفعل لغاية استعداده يضيء بنور العقل الفعال الذي ليس بخارج عن حقيقة
ذاته وان لم يمسسه نار التعليم البشري وصل من القران المجيد وفيه اي في حمود الحدس انك لا تهدي
من احببت نزل بن عبد الله عم رسوله الحمزة وذلك لعدم استعداده للاستشراق بالانوار الالهية الحي
اطباء النفوس في السقم وهو المحمود المذكور ذاك اي صاحب غاية شدة الحدس بلا لوح قري اعلى القلم
اي فيه وان جبلت قري صفحة لوح لكان اجود اي ذلك صار عين القلم الاعلى اي على جواز اتحاد النفس
بالعقل الفعال الذي يعتقد الاول في الحضرة الختمية من غير ان يكون له لوح قرة بل هو امي فصاحب هذه المرتبة
لا يحجب بالخلق عن الحق ولا بالحق عن الخلق بل يرى الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة وله مقام الجمع
الفناء والبقاء بعد الفناء وشاهد نوره في كل ما يسمع ويرى حيثما وجهه من كل ما يظهر ويخفى وخيرة ختم
اصحاب هذه المرتبة فلا حق ختم الكلام وثانيها ان يقوي التخيل بحيث يقدر على استخلاص الحس
المشترك عن الحواس الظاهرة ويشاهد في اليقظة عالم الغيب فالنطاسيا الصوت هذا وما عطف عليه
والصورة مفعول مقدم لقولنا قال من هو قبليا وهو من عالم المثال باصطلاح حكماء اهل الفرس اد
افلاك كما ان جابرصا وجابلقا من مدن عالم عناصره قد نال في غاية حسن باهر النطرف حال
من المفعول اذ يحاكي عالم الجواهر اي كيف لا يكونان في غاية الحسن وما ينال ابرز من الظاهر وجميع
ما يرى ويسمع فائق الحقايق التي هي الانوار القاهرة فصاحب النفس القدسية يتقبل ويشاهد معناه
معنى الملك وحقيقة وصورة صور الملك ورقيقة فيشاهد ببصره العقلي ايات ربه الكبرى ويسمع
بسمعه العقلي كلمات التامات وبحسه يرى صورا باهية ويسمع صوتا داوديا فانظمة متفقدة في غاية الجودة

ولعصمة

ولعصمة وثالثها ان يكون يقوي العمال اي الجنبة العلمي من النفس المسمى بالقوة العمالة فالهيولى
اي هيولى عالم العناصر تنقاد له خلعا اي خلع صورة عنها شاء او حلولا اي حلول صورة فيها
فيقلب الهوا الى عنصر اخر ويحدث المطر بيده اي يظهر طوفانا بيداي يهلك من في بطيعة العنصر
طاعة الجسد للنفس فان النفس مهما امرت الرجل بالمشي تحركت واليد بالبطش بطشت والجفون بالانفتاح
انفتحت او بالانطباق انطبقت وهكذا وكذا طاعة القوى لها فالكل كجسمه اي كجسده بيده وهو
كنفس وروح لجميع العالم وقد ورد في الائمة الاخيار سلام الله عليهم انفسكم في النفوس و
ارواحكم في الارواح واجسادكم في الاجساد وامثال ذلك نعم من كان للايتام كالاب الشفيق
وللشيوخ العجزة كالابن الرحيم الودود وللارامل المنقطعة اويان كالكهف المغيث ولا
يرتضي لغيره الا ما يرتضي لنفسه بل يؤثر غيره على نفسه لا غرو في امثال ذلك في حقه واول من الخصايص
الثلث والتذكير للتاويل بالاصل اصل الاصول ولذا في الذكر اي القران المجيد اعلى المعجزات
اخذ الاشتماله على عظايم المعارف الربوبية وامهات العلوم الالهية والجمع انواره بنظمة و
الكدن من ثاره معقبة فالاول اي المهبط تالي العقول مفعول ولي المعطي طالعا اي خاتما
والمراد العقول الكلبات في السلسلة الصعودية فهذا اشارة الى وجود سيد الكل وخيمهم
نبينا محمد الذي قال صلى الله عليه انا سيد ولد ادم وقال ادم ومن دونه تحت لوائي يوم القيمة
كالانس اي كالانسان الطبيعي فانه لا يظفر بطلابه الظفرة من طبايعها فلا يتخطى الى مقام
نوع اخر الاشرف فالم يستوف مرتبة النوع المقدم الاخس كما تقرر فالانسان الطبيعي كما انه جامع
لجميع الانواع الطبيعية لا يشذ عن وجوده نوع من الانواع الطبيعية البسيطة والمركبة كذلك
الانسان الحقيقي الختمي جامع لجميع المراتب من الانسان الجبروتي والملكوتي والملكي ومجردة جامع
للجبروتيات من الكلم الطيب القاعدة وهكذا الحكا قال اوتيت جوامع الكلم الفريدة الثالثة

في بيان سبب صدور الأفعال الغريبة عن النفس الانسانية بمجرد تصورها ان
التصورات للامور تنشى لأمر شئ اذ قد علمت ان من العلم ما هو فعلي سبب لوجود المعلوم كحر الآخر
المحرور كالطبيعي كما اذا حدث في النفس صورة الغلبة حمي مزاج البدن واحمر الوجه وامتلى العروق و
الاوداج واذا وقعت صورة مشتهاة في النفس حدث في اوعية المني حرارة منفخة حتى يمتلي
عروق آلة الوقاع والمهيج للحركة ليس الا التصور في الموضعين ومثل ذلك الحركة السقوط من تعلم التوهم
بالسقوط في جذع عال ومثل علاج مرض لا علاج له او سبب في العين اثر في اخراج نهار للعلة بمحض
التصور وله نظائر مشهورة وفي المثنوي المعنوي مسطور ومن ذلك القبيل سوء العين اي الاصابة بالعين
وذلك باصابة العين قال صلى الله العين تدخل الرجل في القبر والجمل في القدر ومعناه انه يستحسن الجمل و
يستغطه ويتعجب منه ونفسه خبيثة حسودة فينفعل الجمل عن توهمه وهذا من خاصية ذلك الوجود
ومثل حدوث العلة بمجرد التصور رفع العلة بمجرده كما حكى المعالجات عن حذاق العلة الاطباء
بمجرد التدبيرات النفسانية الم تكن التصورات الفعلية مبادي الحركة باعتبار تجدد المواردي التصور
المطلق بمجرده بتعيين نفس الشوق ومع المبادي الاخر كالشوق والعزم والاجماع والقوة المنبثة
في العضلات علة للفعل تعطي خيرته خير السماء بالحركة الارادية الم تكن تصورات النفوس السماوية
كمالات مباديهم العقلية تفيد السماء التحرك الارادي الوضعي طلبا للتشبه بها فللوليد الذي هو النفس
الجزئية الارضية بابيه الذي هو النفس الكلية السماوية اسوة اي قدوة في ايجاب الآثار فهذا
الوليد من جهة هذه الحركة وهذا الرحيل وربوة المراد بها السمن بابدل الملموس اذ يكون اذ
توفيقية اي لما وقع التكونات في هذا العالم بابادي الملليات اذ عليها مدار الكون والفساد
ولا يلزم المستحق مفعول مقدم على الفاعل وهو المستحق اذ ليس من شرط كل مستحق ان يكون مستحقا
ولا من شرط كل مبتدئ ان يكون متبديا اذ قس عليه فلا غرو فيما قد تلونا عليك من الغرائب العجيبة

من الاسجاح بمعنى حسن العفو امطا اذى العسفة عنك تفلح اي ازل اذية الاخذ على غير الطريق عن
نفسك تقرب السعادات **المقصد السادس** في المعاد وفيه فرائد **الفريدة الاولى** في
المعاد الروحاني وهو الحشر الى الله وصفاته وافعاله الابدية اعلم ان النفس من يعقل بالقوة
بالعقل بالفعل اعني من الانتقال بمعنى الاختيار فهو لعالم العقول اللام بمعنى الى مرتقى بعد المفارقة عن البدن
بالموت والمراد من الارتقاء اعم مما هو بعد ارتفاع الملك قليلا او كثيرة في عالم المثال متنعما في الصور
البهية المستنيرة ومما هو بغير مكث فان الذي صار عقلا بالفعل اعم من الكامل في الحكمتين العلمية
والعملية والكامل في العلمية دون العملية فان العقل للنفس لا يخرج عن اقسام خمسة اما ان تكون كاملة في الحكمتين
العلمية والعملية او متوسطة فيهما او كاملة في العلمية دون العملية او في العملية دون العلمية او ناقصة فيهما
والاول هو الكامل في السعادة ومن السابقين المقربين والثاني والثالث من المتوسطين في السعادة و
الرابع من اصحاب اليمين والخامس هو الكامل في الشقاوة ومن اصحاب الشمال فالكامل في العلم دون العمل انما
يرتقي الى عالم النور لان المعرفة بذر المشاهدة والعلم الذي في حد الكمال لا يدع صاحبه ان يسيده و
يقوده الى المقصود وهو ايضا من المقربين وان كان دون السابقين لان الحق تعالى في كتابه المجيد قسم السعداء
الى المقربين واصحاب اليمين وهو ليس من اصحاب اليمين لانهم هم الكاملون في العمل دون العلم
او من المتوسطين فيهما فيكون من المقربين ويدل عليه ما نقل العلامة في شرح حكمة الاشراق ان مذهب الاوائل
من الحكماء ان الكامل في العمل دون العلم يخلد في بعض الافلاك اذا لم يكن له استعداد الخلوص الى عالم النور لا
للترقي الى فلك ما تعلق به وان الكامل في العلم دون العمل لا يخلد فيه بل يترقى عنه الى ان يصل الى
المجرد ثم يتخلص الى عالم النور هذا كلامه ومرادهم التعلق بالصور المثالية التي مظاهرها الافلاك كما في ذلك
الكتاب وشرحه اذا علمت ذلك علمت ان الاوصاف التي يذكر بعضها مناسب لهذا وبعضها لذاك
مرتقى من العقل بالفعل فكلمة من نشائية يصير عقلا عقليا به اي بالعقل بالفعل ايضا مر عالما

غيبيّة اشارة الى ما قالوا في تعريف الحكمة انها صيرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني في
هيئة لا في مادة وهيئة عالم الوجود بالترتيب شهراته بتمام ترتيبه كما ان الاول الكامل في القوس الاول النزولي
في الافراد في القوس الآخر الصعودي كونها شديدة وضعيفة مختلف يعني ان ذلك العالم العقلي المضاهي
اذ هيئة الوجودية صرف في العقل خلاف العالم العيني من حيث الوجود بالاشدية والاضعفية النزولية في
لوحدة لطيفته المشككة والمهية المهية اي من حيث المهية لا تفاوت بينهما اذ التحقيق ان
الاشياء تحصل بانفسها في الذهن لا باشباحها فالعالم الاكبر كان حاويا لها قال عليه السلام أتزعم انك
جرم صغير وفيك انطوى العالم الاكبر كان مخففة عند الكل لمرايا جمع المراة ملحى خبر بعد خبر للكلمة هو تمثل
نورية اشارة الى ما قال الشيخ الاشراقي في حكمة الاشراق والكاملين من المدبرات النورية المفارقة تلحق بالقواهر
فيزداد عدد المقدسين من الانوار الى غير النهاية وقال في موضع آخر منها واذا اتحد النور الاسفهبدي
بالاطلاع على الحقائق وعشق ينبوع النور والحياة ويطهر من رجس البرازخ فاذا شاهد عالم النور
المحض بعد الموت تخلص عن الصيصية بالكلية وانعكست عليه اشراقات لا تتناهى من نور الانوار من غير
واسطة ومع الواسطة على ما سبقت الاشارة ومن القواهر ايضا ومن الاسفهبدية الطاهرة الغير
المتناهية في الازال من كل واحد لكل وما اشرق عليه من كل واحد مرارا لا تتناهى فيلتذ لذة
لا تتناهى انتهى وعلى مذاق صدر المتالهين قدس سره في درك الكليات انه بمشاهدة النفس المثل النورية
ولكن عن بعيد فقد آنست نارا من وادي ايمن الآن ولكن لا اصطلى لشدة برودة هذه الغواسق
المظلمة الزمهريرية ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون وعندنا الكليات لمن امكنه دركها هي ما
عليها عنوانات وعكوس من المثل في مرآة قلبه اذ كما ان للنفس روازن الى عالم الملك والملكوت كذلك
له روزنة الى عالم الجبروت ولها وجودات لانفسها ووجودات لا لنفسها واجدة عن الوجدان
وهذه صفة للمثل سنخها اي اصل اصنامها نحو الكثرة في الوحدة فرجع الضمير معلوم من السياق

عرية

عرية من الهيولى ومن عوارض تحف بها اي بالهيولى وهي في هذا الحكم كعنوانات لها اي عنوانات
المثل من الكليات العقلية فانها انفس وحدانيات السنخ افرادها وحصصها بحيث ان النفس اذا ادركت
صرف حقيقة نالت جميع افرادها من حيث هي افراد تلك الحقيقة واحاطت بكلها وعرية تمام
من غرائب تلك الحقيقة واجانبها لكن تصفه اي العنوانات بالعراقة والتجرد بشرط التعرية
وفي تلك المثل من غير تعرية معروفة وتقشير مقشر تنحية وتعرية مشاهدة خبر بعد خبر للكلمة هو من بعده
اي لعبد شهود العقول العرضية والالتحاق بها كمال البها بالاضافة الى ما دونها اي العقول الطولية هذا
بحسب ترتيب الوسائط والوسائل الى الله تعالى واما بحسب ظاهر هذا اللفظ فهو ظاهر فيه بان يراد بكل
البهاء ذاته من حيث الاسماء والصفات المقول له مرتبة الواحدية عند العرفاء وبما هو قولنا بهاء محيطة
من الى المنتهى ذاته بذاته المقول له مرتبة الاحدية وعلى هذا فالعقول الترتيبية اما محجوبة من صقع الربوبية
فان الترتيب يؤدي الى الوحدة واما معدودة من على ناحية العقول المتكافئة لكونها بواطن
ذواتها فنيت نفسها عن نفسها فضلا عما سواه لاتصال نفسه بينبوع النور ومعدن الابتهاج والسرور
كحاله في عالم الغرور حيث نسيت نفسه لاتصاله بعالم الظلمات والشرور مع عدم السنخية رأسا فيشير
بها الى البدن لما بانت وهو مع ان النفس من واد والبدن من واد فانظر الى علاقة العشقية كيف
تصنع واليه اشير بالقول اذ للصبيان اللام بمعنى الى اهله اي ابدع عالم الغرور بالنفس لمن يعم كيف
لا ينسى الانسان المعتز ذاته وما نسي الله نفسه مفعول القولنا نسي تعالى ان تعالى نسوا الله فانساهم انفسهم
وهذه الآية الشريفة عكس نقيض لقوله من عرف نفسه فقد عرف ربه قال الشيخ الاشراقي س وكما
ان النور الاسفهبدية لما كان له تعلق بالبرزخ وكانت الصيصية مظهره فتوهم انه فيها
وان لم يكن فيها فالانوار المدبرة فاذا فارقت من شدة قربها من الانوار القاهرة العالية
ونور الانوار وكثرة علاقتها العشقية معها يتوهم انها هي فيصير الانوار القاهرة العالية مظاهر للمدبرات

كما كانت الابدان مظاهر لها اشهى وبتلك تعرف من ذلك سر شطحيات بعض العرفاء نعلم بعضه
خبر بعد خبر ايضا للكلمة هو باعتبار بعض المراتب الشئ دونى ثم شرعنا في تعليل كون العلم حضوريا
شهوديا لا بحث اشهو تقولنا اذ كان فصل الشئ من شئ الشئ ولم يتخلل الا الشئ الذي هو بابه بوجه
واي حال ان ماله يكثر قد حصلا اي شئ كان ففيه ما سواه قد تخللا كتخلل غير الشعلات مثلا فيهما موجب تكثرها
اما الوجود فهو حقيقة نورية وسيعة ما نافية له من ثاني فضلا عن ان يكون له ضدا او ندا او مباين
ليس قسري ورا اغبا دان شئ معروف وكلما جاوز شئ حده كالقرب والقرب تبدي ضده اشارة
الى قاعدة عرفانية قال العرفاء اشياء محزون اذا جاوز الشئ حده انعكس ضده فالقرب اذا جاوز
حده وبلغ نهاية انعكس الى البعد وكذا الفقر الى الغنا والظهور الى الخفا فكذا الكثرة في مراتب الوجود
او في الشئ الذين لا شئ الا وهو مصداقهما اذا جاوزت الحد انعكست الى الوحدة التي انطوت فيه
الكثرات في هر ضرب آخر من الوحدة وفي الوجه ما به افتراق يكون عين ما به اتفاق كما في الامور
العامة كما مر في العامة فالتفاوت بالتقدم والتأخر والشدة والضعف ونحو ذلك من انحاء التشكيك
لا يقدح في وحدته جهته تصحب اي يصحبها حمل شايع مثل الوجود ذلك اي كون ما به الافتراق عين
ما به الاتفاق فيها واقع اذ بذلك الحمل يصدق الوجود عليها فجنة اللقاء مفعول مقدم وجنة الصفة
وهي اصطلاح العرفاء الاتصاف بصفات الله مل مجدا كما في الحديث تخلقوا باخلاق الله و
اصل الاطلاق من باب المشاكلة تيسر للكل غرس المعرفة ان تغرسوا فمثل هذا اي غرس المعرفة اغرسوا
وفي ابتغاء نجدنا فسوا اي راغبوا هذا حث على طلب المعرفة **الفريدة الثامنة**
في المعاد الجسماني من قصر وحصر للمعاد في الروحاني قصر وفرط وهم بعض من الفلاسفة اتباع المشائين
زعما منهم ان البدن ينعدم بصورته وعرضه لقطع تعلق النفس عنها فلا يعاد لشبهة ان المعدوم
لا يعاد والنفس جوهر باق لا سبيل للفناء اليها فتعود الى عالم المفارقات وان القوى البدنية منطبعة

في البدن

في البدن فاذا انتفى المحل انتفى الحال واذا لم تبق القوى المدركة للجزئيات فكيف يدرك الحور
والقصور والانهار والاشجار وكلها جزئيات والجواب ليس الا النفس المدركة للكليات والمعقولات فقط
فيكون المعاد روحانيا لا جسمانيا والجواب ان الصورة لا تنعدم بل تبقى دهرا كما سيأتي والمتكلمون
بعضهم اجابوا بالجواز اعادة المعدوم بعينه ومن لم يجوز منهم تشبثوا في جانب البدن بالمثلية
قائلين بان المكلف بالحقيقة ليس الا النفس وهو الملتذ والمتألم فهو المثاب والمعاقب فلا يلزم خرق من
الشرع ان للنفس في ذاتها سمعا وبصرا وشما وذوقا ولمسا وغير ذلك منها كما قد ورد خبرا دارت
بل قوة الخيال منها ثبت تجردها من قبل والقائلون بعالم المثال في مندوحة من ذلك واما
الشيخ رئيس المشائين فانه لم ينكر المعاد الجسماني حاشاه عن ذلك الا انه لم يحققه بالبرهان كما تظهر
لمن نظر في الهيات الشفاء كما الحصر للمعاد في الجسماني وهو كثير من الاسلاميين من ظاهرين
المنكرين لعالم العقول بل عالم المفارقات مطلقا حتى النفوس المجردة فليس الانسان عندهم شيئا
سوى هذه البنية المركبة من اللحم والشحم والعصب والرباط والعروق وما شاكلها ومحلها
عن الاعراض والكيفيات الفعلية والانفعالية على هيئة مخصوصة هي القوى الانسانية عندهم و
تلك الاجسام ماديتها والنعيم ليست عندهم الا اعادة هذه الاجسام بموادها الاسيانية القابلة
للكون والفساد وفيه ايضا نقص وقصور ايضا اما عقلا فلا يخفى واما نقلا فلقوله تعالى ورضوان من الله
اكبر وقول امير المؤمنين ع ما عبدتك خوفا من نارك ولا طمعا في جنتك بل وجدتك اهلا للعبادة
فعبدتك وقوله ايضا فهبني صبرت على عذابك فكيف اصبر على فراقك وغير ذلك من النقليات و
قائل فحل جامع بينهما اي بين المعاد الروحاني والمعاد الجسماني جا فازا وقصبات السبق في مضمار
العلم والمعرفة كان حائزا اي جامعا لان الآدميين ثلثة اصناف المقربون واصحاب اليمين واصحاب
الشمال والعوالم ثلثة عالم الصور الطبيعية الداثرة المادية وعالم الصور الدائمة القائمة بذواتها لا بالمادة

وعالم المعنى والادراكات ثلثة حسي وخيالي وعقلي ولكل ادراك بمنزلة كوة الى عالم من العوالم
فمن غلب عليه التعلق بالصور الدنياوية الداثرة واللذات العاجلة والغايات الوهمية الفانية
فهو بعد وفاته الى حسرة وندامة ورهين نكال ووبال وله عذاب اليم ومن غلب عليه
التعلق بالصور الدائمة الاخروية واللذات الاصلية الباقية كنكاح الحور وسكنى القصور وغير ذلك
فماله الى النعيم والى ما هو مشتهى همته وان غلب عليه التعلق بالمعنى واللذات العقلية والوصول الى
الموطن الاصلي فماله الانخراط في سلك العقول المجردين والقيام عند رب العالمين والاستغراق
في شهود جماله وجلاله وهذا قول كثير من اكابر الحكماء ومشايخ العرفاء وكثير من علمائنا الامامية وجماعة
من المتكلمين ثم انهم اي الحكماء القائلون بالمعادين تشتتوا في القول بالمعاد الجسماني فمنهم من قال بعود عين البدن
او عود مثله وكل واحد من العينية والمثلية فهل تشترط في كل واحد من عضو وتخطيط او
شكل ام لا يكفي العينية او المثلية في المجموع من حيث المجموع وقيل بالاخير اي اشتراط العينية او
المثلية في كل واحد واحد منها وهو مفعول مقدم لقوله لم يوجب احد اذ كون اهل الجنة جردا مردا
ثابت الى قوله اهل الجنة جرد مرد وما يدل عليه قوله ان اول زمرة يدخلون الجنة على صورة
القمر ليلة البدر ثم الذين يلونهم كاشد كوكب دري في السماء اضاءة وقال في صفة اهل النار ضرس الكافر
في القيمة مثل جبل احد ونظير ذلك في اذا الجاني في الشباب من عاقبه لذلك الجاني في الشيب ليس [illegible] لا
من العدل بل من عدله فلا يقال انه معاقبة لغير الجاني وان المعاقب ظالم وبعضهم كالشيخ ابي نصر [illegible]
قد صحح المعاد الجسماني بجرم من افلاك او من دخان حتى تكون موضوعا لتصويراتهم لكون القوى
المدركة للجزئيات جسمانية ثم [illegible] ان كانوا من الاشقياء وتنويراتهم ان كانوا من السعداء
قد ذكر الشيخ الرئيس في كتاب المبدأ والمعاد ان بعض اهل العلم ممن لا يجازف فيما يقول وقال العلامة الطوسي
في شرح [illegible] اظنه يريد الفارابي قال قولا ممكنا وهو ان هؤلاء اذا فارقوا البدن وهم بدنيون لا يعرفون

غير البدنيات

غير البدنيات وليس لهم تعلق بما هو اعلى من الابدان فشغلهم التعلق بها عن الاشياء البدنية امكن ان
يعلقهم تشوقهم الى البدن ببعض الابدان التي من شأنها ان يتعلق بها الانفس لانها طالبة وهذه هيئات
هيئة الاجسام وهذه الابدان ليست بابدان انسانية او حيوانية لانها لا يتعلق بها الا ما يكون
نفس لها فيجوز ان يكون اجراما سماوية لا ان يصير هذه الانفس نفسا لتلك الاجرام او مدبرة لها
فان هذا لا يمكن بل يستعمل تلك الاجرام لامكان التخيل ثم يتخيل الصور التي كانت معتقدة عنده وفي وهمه
فان كان اعتقاده في نفسه وافعاله الخير شاهدت الخيرات الاخروية على حسب ما تخيلتها والا شاهدت
العقاب كذلك قال ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة ويكون مقارنا بالمزاج الجوهر المسمى
روحا الذي لا يشك الطبيعيون ان تعلق النفس به لا بالبدن هذا ما لخصه المحقق الطوسي من كلامه ولصدر
المتألهين على هذا القول اعتراضات كثيرة مذكورة في اكثر كتبه وفي موضعين من سفر النفس من الاسفار
كلزوم التناسخ بسبب التعلق بالفلك وشبهه وكاباء الفلك عن التأثر من العلل الغريبة وكعدم [illegible]
الجرم الدخاني عن التبدد والتحلل والفساد وكعدم المطابقة بينه وبين النفوس المفارقة في الارتسام لغير المتناهية
لتناهيه وعدم تناهيها وغير ذلك مما هو مذكور في الاسفار ولم نذكرها بعبارته مخافة التطويل وقد
تعجب من الشيخ الاشراقي حيث قال اني لا تعجب من بعض المرصدين لعقه المعارف الالهية والاستشراق
لانوار الملكوتية كصاحب التلويحات مع شدة توغله في الرياضات الحكمية واعتنائه بوجود عالم آخر بين [illegible]
كيف صرح في التلويحات قول بعض العلماء من كون جرم سماوي موضوعا لتخيلات طوائف من
السعداء والاشقياء اقول كون جرم الفلك لصفائه ولطافته مظهر الصور المتخيلة للنفوس ليس الا
لا فساد فيه والبدن فقط جامع صور [illegible] منقوش فيه كما اشار صاحب حكمة الاشراق اليه بقوله واعلم
ان كل شيء في عالم العنصر يصور في الفلك على نحو ما وجد سيما بجميع هيئاته وكل انسان
منقوش مع جميع احواله وحركاته وسكناته ما وجد وما سيوجد انتهى وقال العلامة الشيرازي في

شرح قول الشيخ الاشراقي اي نقوش الكائنات التي في الافلاك مقصود وجه التكرار كلما كان
في الوجود شيء يعلم كل الكائنات المستقبلة على ترتيبها كالنفوس الفلكية او ينتقش فيه ذلك كا
كالاجرام الفلكية فتتكرر كل ما يقع من الحوادث على الوجه المذكور وجب لكنّ المقدم حق لما
سبق من البيان فالتالي حق انتهى ولا منافاة بين كون الصور قائمة بذواتها وكونها ذوات
مظاهر كما ان الخيال عنده من مجرد والروح الدماغي مظهر له وللمتخيل الذي هو عين الخيال كما هو
فظهور الصور القائمة بذواتها في المظاهر ليس من باب احتياج تلك الصور بهذا من جانبه
وجود ذلك المظهر وظهور الخيال والمتخيل بالنفس التي في مقام الخيال اي التجرد والمتعذر المتشبح
المتصور بصورة لو فيه ما نونه لكثرة المزاولة في جسم الفلك القائل المنتهي لنفسها لظهور ذلك
مقصود ليس يصير بانفراده كما ان الظهور الصور المرئية في المرائي لخاصية وجودها وصقالتها ودلالة
نفس تلك الصور التي لا يحل فيها ... ذات نفس ولا نيا في كونها في التصرف طبعا فيها وقواها وتعلق
النفس ليس بالفلك بحيث يكون نفسا له ليلزم التناسخ اذ لا يكون نفس الفلك ما نوعها بل الا علاقة
ولنفسه بالصور الملكوتية التي يتفق ان ظهرت فيه وهذا الظهور من باب الضرورة واللزوم وكما ان الفلك
مظهر عالم المثال الاعظم كذلك مظهر عالم المثال الاصغر ان تحاشوا من كون الموجود الملكي مظهر الموجود
الملكوتي فالنفس الملكوتية مظهر الروح الدماغي وهو ملكي وهو ثابت في معاد سعداء النفس اثبت مظاهر في
هذا العالم البحجة واثار الفلك حجة في خياله عنده وحد خياله في موضع حسه وما ذكره من انه
لا ابد لها حتى لا يكون لها نسب وضعية بهاء الى تلك الاجرام ذي كالمرايا لها قد قوم ما به لم لا يجوز
ان يكون كما في النفوس والارواح الدماغية فهذا الذي ذكرنا معنى ما قال الشيخ في حكمة الاشراق
والسعداء من المتوسطين والزهاد من المتنزهين قد يتخلصون الى عالم المثل المعلقة التي مظهرها بعض البرازخ
العلوية ولها ايجاد المثل والقوة على ذلك فيستحضرون الاطعمة والصور والسماع الطيب وغير ذلك على

بالشهي

بالشهي وتلك الصور اتم مما عندنا فان مظاهر هذه وحواملها ناقصة وهي كاملة ويخلدون فيها باقيا
علاقتهم مع البرازخ والظلمات وعدم فساد البرازخ العلوية وقد علمت ان البرزخ مظاهر لا جسم
الطبيعي وقال ايضا فيها وقد يحصل من بعض نفوس المتوسطين ذوات الاشباح المعلقة المستنيرة التي
مظاهرها الافلاك طبقات من الملائكة لا يحصى عددها ومعنى ما يقتبس شارحها العلامة عن الاوائل وعن ...
من اتصال نفوس الكاملين في السمت دون العلم الالهي الالاف كما ترد وما نقل هو نفسه في محبة العلم الالهي من الهيئات
الاسفار عن المعلم الاول ان الاشياء الطبيعية بعضها يتعلق ببعض واذا فسد بعضها صار صاحبه
علوا الى ان يأتي الاجرام السماوية ثم النفس ثم العقل ومعنى ما ورد في اخبار اهل العصمة ان الجنة في السماء
كما في قوله تعالى وفي السماء رزقكم وما توعدون وبالجملة فاعتراضاته على الشيخ الاشراقي في التعلق
بالفلك غير واردة نعم يرد على الشيخ الرئيس واتباعه ممن لا يقول بعالم المثال الان مبني كلامهم على تجرد
الخيال كما اشير اليه نقلناه سابقا عن مباحثات الشيخ وكذا قولهم هذا يتعلق بخيال جسم لا
بالفلك شبهة اذ لو كان ماديا منطبعا في المحل اي تعلق بقي المحل فكيف يطلب له موضوع التخيل وكالجسد
انه يمكن التوفيق بارجاع قولهم في الفلك ولا سيما قول الشيخ انما الى قول صدر المتألهين في المعاد الجسماني
بالتناسخ وهو ما اخترناه وبعضهم صحح بالتناسخ المعاد الجسماني بالتناسخ واخذ جنس اي وبالاخذ نوع
من انواع الحيوانات في المقصد مضاف الى المفعول فاعلا كل خلق راسخ فالنمل للحرص والخنزير للشره
والفارة للسرقة وهكذا على ما بينوا فعندهم انه ان الحيوانات لصاحبه طبقات الجحيم وقد
تبطل التناسخ مطلقا فرقة من المتكلمين صححوا المعاد الجسماني بحفظ اجزاء فرده او لا يتجزى في علم
القادر المختار بتصيير ذي الاجزاء المبثوثة في الدنيا بالوحدة اي جمع الفاعل المختار اياها في المعاد
وحده ثانية مصورا بصورة مثل الصورة السابقة في تعلق النفس بها مرة اخرى ونسبة ما الا خرى على ...
انتهى وقال الاشراقي في تصحيح المعاد الجسماني لنفوس المتوسطين من السعداء واصحاب اليمين واصحاب الشمال

بالمثال كما قال صاحب حكمة الاشراق بعد ذكر شطر من احوال عالم المثال وهذا العالم المذكور نسميه
عالم الاشباح المجردة وبه يتحقق بعث الاجساد والاشباح الربانية وجميع مواعيد النبوة انتهى والقالب
المثالي منه لصورتها التي في المرآة لو كانت قائمة بذاتها متجوهرة ولو كانت ذات روح بان يتعلق
الروح الذي في هذا البدن الدنيوي بها فيكون تلك حية مثلها شبحا والانفس في النشأة الصورية الكذ
الانفس في النشأة المادية الدنيوية باعيانها لان النفس باقية لا سبيل للفناء اليها في جميع الاحوال يعني
ان الاختلاف المذكور انما هو في ناحية الجسم والجسد لا في ناحية النفس من جهة الايجاد وبين الاخبار والفريدة
الثالثة في بيان كون البدن المحشور يوم القيامة هو عين البدن الدنيوي كما قلنا والحق عينية الاخروي اي عينية البدن
للبدن الدنيوي لا مثليته بحيث لو رآه احد لقال هو بعينه وهو الذي كان في الدنيا وهو المذكور
هذا المذكور الشريعة والبرهان عليه من وجوه منها ما اشرنا اليه بقولنا اذ شيئية اي شيئية البدن
بصورته المتنوعة عن المضاف اي بصورته لما تقرر ان الشيئية الشيء بصورته لا بمادته فالسرير سرير بهيئته
للجثة والحيوان حيوان بنفسه لا بجسده ولا الموجود موجود بوجوده لا بماهيته فصورة العالم اذا
مجردة عن الهيولى محفوظة الصور الحسية والصور النوعيات والصور الشخصيات لها كما في الاخرة
كانت عالما بالحقيقة اذ لم يحذف عنه الا ما هو من لوازم الهيولى التي هي من لوازم دنيويتها ولوازم
الهيولى المحذوفة مثل قبول التركيب والازدواج والكون والفساد وغير ذلك مما هو من باب
القوة والعدم ولذلك استتم قولهم صورة الشيء ماهيته التي هو بها هو ومنها ما اشرنا اليه بقولنا
وكونه تشخصية لما تقرر ان وجود الشيء تشخصه فالبدن الصوري الاخروي بعينه هو البدن المادي
الدنيوي لان وجودهما الذي هو الاصل محفوظ فيهما واحد والعوارض المشخصة قد علمت انها امارات
التشخص الحقيقي فلا بأس ببقاء الشخص بعينه مع تبدل العوارض كما في النفس الانسانية مع تجددها
واستقلالها بعد اختلاطها وضعفها بل بعد كونها كالطبيعة في اول الامر ومنها ما اشرنا اليه بقولنا

والاستعداد في الوجود

والاستعداد في الوجود وكذا التضعف فيه قد قيل اي ليس يرد عندنا وواحد وجود اجزاء
المتصل والمراد المتصل السيال يعني انه يجوز الحركة الاشتدادية والتبدل في وجود الشيء والحركة الجوهرية
في جوهر الشيء والوجود واحد محفوظ وقد ثبت ان اجزاء الحركة المتصلة الواحدة وحدودها ليست
موجودة فيها بالفعل على نعت الامتياز بل موجودة بوجود واحد فليس شيء من المهيات التي بازاء تلك
المراتب الوجودية والجوهرية موجودة بالفعل بوجود دائمي على وجه التفصيل ولهذا جاز كون شيء
واحد متعلق بالمادة تارة ومجردا عنها اخرى مع كونه نوعا واحدا بل شخصا فاردا والقاعدة
الكلية انه لا بقاء لحقيقة بعينها رقيقتها الادنى والكثرة اللاحقة لرقيقة هي بعينها الحقيقة
وفيها سر الهبوط والعروج وسبق الارواح والذر ونحوها فمع هذا البدن الاخروي عين البدن
الدنيوي مع انه تبدل الارض غير الارض وذلك عين الحيوة والشعور وهذا تمسك بالعظم والهرم وفي
يعرض ويمكن حسب قولنا وواحد في اجزوجها عينها هو ان الوحدة الشخصية لها مراتب كما في المتصل القار
او السيال الذي هو عين الكثرة بالقوة وفي الكم المنفصل الذي هو عين الكثرة بالفعل وفي المجرد بنحو
وفي المادي بنحو آخر وهكذا وفي الانسان وحدة جمعية انطوت فيه الكثرات اذ فيه شيء كالملك
وشيء كالفلك وشيء كالجماد وشيء كالنبات وهكذا فتفاوت البدن الاخروي والدنيوي في
بعض خواص النشأتين لا يقدح في تشخصهما ولا يثلم وحدتهما ومنها ما اشرنا اليه بقولنا وقد تخفف
مادة على العموم على سبيل الابهام اعتبرت في الصورة واطوارها ما دام ضعفها اي ضعف الصورة اليها
الى المادة فاعتبرت تلك الصورة فمادة الشيء حاملة لصورته التي هي مهية الشيء واحتياجه اليها انما
هو لنقص تجوهر صورته كالطفل المحتاج الى المهد وليس المهد داخلا في وجود قوام الطفل ولذلك لا
يعتبر خصوصية مادة له بل يكفي اية مادة كانت لان الحمل لما هو حقيقة الشيء ما دام اعتبرت وربما
تبلغ الى حد لا تحتاج الى مادة اصلا وهكذا اصل الشيء معتبر على العموم والابهام والعبرة في بقاء

في بقاء حقيقة الشيء بفصله الأخير كما مرّ في الأمور العامة وإذا كان كذلك فالنفس التي هي الصورة الأخيرة
بمعنى ما به الشيء بالفعل والفصل الأخير الحقيقي حيث عينت القيد موضح لا مخصص أي جسد متبدّل إذا كان
موصوفاً بقولنا قد دربت أي دربته النفس وإن تفاوتت أحد فالمصنف علم عليه إلى الجسد ورابط
الجملة إلى المبتدأ الأول محذوف أي الجسد بها فالنفس حجة الاتحاد في الأجساد المتفاوتة تفاوتاً
كثيراً كتشكل إنسان أو ملكاً وجن بصور إنسان ثم صورة طير ثم صورة نور مثلاً لابد اتحاد النفس شخصاً وكيف
إذا كانت الهيئة محفوظة فكانت نهاية الاتحاد بطريق أولى فهذا البيت نتيجة لجميع ما تقدم من ثم أي
من أجل أنه لا يبالي بتفاوت الجسد الجسد إذا عينت النفس كان من رءوسنا مفعول رأى رؤيا أي نوماً
بأي صورة ما أخطأ وفي الحديث من رآني في المنام فقد رآني فإن الشيطان لا يتمثل بي وربما اتفق أن يُرى
في لبسة وهيئة الفرجل وهرمة كل بصورة من أن جسده العنصري مقيد بمرتبة أي بحضرة مدفون في الحجر أي
روضة المدينة الطيبة وذلك لأن العبرة في وحدة النفس ووحدتها فظهر أن المعاد في المعاد هذا البدن
الشخصي بعينه لا بدن مماثل له عنصرياً كان أو مثالياً وإن التفاوتات المذكورة كتحسينات أهل الجنة وتمردهم
وتشويهات أهل النار وعظم جثتهم لا يقدح في العينية المبرهن عليها وهذا القدر كاف للمستبصر
المنصف ومن أراد زيادة التحقيق والتفصيل فليرجع إلى كتب صدر المتألهين كالأسفار و
والمبدأ والمعاد والعرشية وغيرها فإن أمثال هذه التحقيقات حقه من في الدورة الإسلامية الحكمية
شكر الله سعيه وضاعف أجره **الغريدة الرابعة** في دفع بعض شبهات
تورد على القول بالمعاد الجسماني منها شبهة الآكل والمأكول تقريرها أنه إذا صار إنسان غذاء لإنسان
آخر فالأجزاء المأكولة إما أن تعاد في بدن الآكل أو في بدن المأكول وأيا ما كان لا يكون أحدهما بعينه
معاداً بتمامه وأيضاً إذا كان الآكل كافراً والمأكول مؤمناً يلزم إما تعذيب المطيع أو تنعيم الكافر
أو أن يكون شخص واحد كافراً معذباً ومؤمناً منعماً وقد أشرنا إلى دفعها بقولنا وشبهة الآكل

والمأكول بدفعها من كان من فحول من العلماء وإنما كانت مدفوعة إذ الصورة أي الصورة
لا تنقلب لأنه انقلاب الماهية وإنما على الهيولى الانحطاط من الصورتين فتحت أي جار لأن الصورة
المنقلب منها منحطة عند ورود الصورة المنقلب إليها فإذا قلنا الماء صار هواء ليس المراد أن الصورة
المائية بما هي صورة مائية صارت مصورة بالصورة المنقلب منها الهوائية لأنه انقلاب في
الحقيقة بل المراد أن المادة التي كانت متلبسة في الزمان الأول بالصورة المائية خلعت
عنها الصورة المائية ولبست الصورة الهوائية في الزمان الثاني وكذا إذا صار الأبيض أسود لا يصير
البياض سواداً بل الموضوع له خلع ولبس كما ذكر فاللحم من حيث له الصورة اللحمية لا يصير كيموساً ولا
بدن المؤمن من حيث له صورة خاصة يصير بدناً للكافر إذ الصورة التي خاصة ليست شرطاً في مادة
المادة بل هي موانع والصورة المطلقة من المصاحبات الاتفاقية لو صار البدن بما هو بدن كيموساً مثلاً
في أيام كونه بدناً كيموساً وليس كذلك بل كل صورة في حدها ومرتبتها هي والمتعاقبات في سلسلة الزمان
مجتمعات في وعاء الدهر كما قلنا فهي في وعاء الدهر قد مرّ معناه كل قد وفى بأنسابها المعقول ما عندكم
ينفد من حيث الحكم الزماني وما عند الله باق أي عند الدهر عند الواقع المدلول عليه بعون وقي أو عند الله
لكونه معيناً أو عند الهوية الصرفة بأن لا يكون ضمير الباقي فما هو أنا فذ عندنا فذ هو بعينه الباقي
عند الله وقال صدر المتألهين قدس في دفع الشبهة إن الشبهة فاسدة ظاهر على من أن تشخص كل إنسان
إنما يكون بنفسه لا ببدنه وإن البدن المعتبر فيه أمر مبهم وليس له من هذه الحيثية تعين ولا ذات ثابتة
ولا يلزم من كون بدن زيد مثلاً محشوراً أن كل ما تعلق به نفسه فهو بعينه بدنه انتهى قلت ها البنا المعقول
أي تطهر إذا عطا زمانا أي الخزل أي تقطع بطي الزمان والمكان فإن الأولين والآخرين لمجموعون إلى
ميقات يوم معلوم ومحشورون في صعيد واحد مراتب التسيال أي العالم التسيال الزماني مع كل ما
من حركة وسكون فذلك الكتاب أي الكتاب التكويني الدهري لن يغادر أي لن يترك شيئاً صغيراً

دلائل براهين ما يدل التفصيل على شيء ويمكن ان يكون المراد ذكر الكتاب الانفسي وصحيفة الاعمال
يعرض لمناسبة ما قبله فيكون المراد بانسيال الانسان انسيال النفس وبدنها في تلك النشأة
يلي الكتاب دفعة واحدة وينظر اياتها بنظرة واحدة لا على التوالي ولكن من كان ذا نفس مجردة
في هذه النشأة يستشعر هناك بما عطي ويدرك بالعلم التركيبي ما يدرك ومن كان في هذه اعمى فهو
في الآخرة فاعرف نفسك تعرف ربك ومنها شبهة التناسخ فانه اذا احدث بدن آخر وتعلق
النفس كان هذا عين التناسخ سواء سمي باسم التناسخ ام لم يسم فمفسدة التناسخ لازمة لا محالة قلنا
وليس حشر الجسم المتعلق بالنفس تناسخا يمتنع وهو انتقال النفس من بدن الى بدن مباين للاول في عالم
العنصر وما يتوقف له التناسخ الملكي نعم لدينا تناسخ باطني ملكوتي بتجسم الاعمال مانع بل هو ثابت
بالبرهان محقق عند اهل الكشف والعيان مستفاد من ارباب الشرايع والاديان فباعتبار خلقة
نفسه الكاملة المجمع الانسان اي الانسان باعتبار مناسبة اخلاقه للانواع التي تذكر انه يتصور بصورها
فهو اما بحسب الباطن ملك او حيوان اعجم من البهائم والسباع او شيطان فهو اي الانسان وان وحد
نوعا بحسب شخصه في الدنيا اي في الدنيا باعتبار ظاهره لكن وزع اربعة عقبى اي في العقبى فكان جنسا
وبهيمي مع كون شهوة وغضب شيمة له خلقة وان علية قد غلب مكر فشيطان فذلك الانسان واذ
سنحت تنبيه في هذا العالم سيئة واعماله حسنة فصور بهية نورية حورية وغلمانية وغيرها ولقد قيل
لقد صار قلبي قابلا كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان والبحث في هذه المواضع باعتبار ان اخلاق
الانسان تابع هذه وباعتبار اتحاد لما قيل والمعقول على الوجه الذي مر في اوائل هذا الشرح
كلها اي كل هذه الدرجة بانواعها واصنافها واشخاصها توجد لان شيء فهو من الممكنات
لا الممكنات تحرير هذه من الاضداد التي يجري الى التي من في المستقبل شيء ملكات في ان هذه الملكات جهات
التفاعل اي جهات مخصصة له بالمواد المخصوصة لئلا يلزم تخصيص بلا مخصص ولا ارادة جزافية

فالغرض

تخالف الصور لا بجهات القابل من العوارض الهيولانية لان تلك النشأة ليست هيولانية
فملكه اي ملك الانسان بالقبض والبسط نعيم اي باجمعه دائمه وماديه من اوج ان كان سعيدا او
حضيض ان كان شقيا بكلها متبع نفسه لطوبت جزيت الايدي بما قد كسبت انما هي اعمالكم ترد
اليكم ولا يظلم ربك احدا او جنة عرضها الارض والسموات فكيف طولها لو سع بعقل ولا اقتصاد ما
ولا زاحم وقولنا وكلها توجد الى هنا كما يدفع به شبهة التناسخ كذلك يدفع به شبهها غير نقضية
آخر ليست في الانفصال ما قبل منها وما قبلها على من لم يذق شيئا كشبهة مطالبة المكان للجنة والنار
الجسمانيتين ولا سيما للجنة التي عرضها السموات والارض وكشبهة مطالبة الملاءة لهما فان جرم الارض
مقدار محدود ممسوح بالمساحة المعينة فلا يفي بهما وبسكانهما وقطعهما لغير المتناهية وكشبهة مطالبة
الغاية والغرض للاعادة وان لم يسع في هذه كثير انفصال وتقريرها في الكتب المبسوطة لا نطيل بذكرها الى
غير ذلك المقصد السابع في شطر من علم الاخلاق وفيه فرائد فريدة في الايمان
والكفر قد عرف الايمان بانه التصديق بما علم انه من النبي صلى الله عليه وسلم بالتحقيق بان علم مجيئه به بالضرورة
من الدين وهو التصديق بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ومعظمه علم التوحيد وقد بدأ ان الايمان
لسانا والتصديق بجود للسان اذ في مرتبة الايمان اما بد اجمالا تقليدا او برهانا او عيانا اي
بحسب العيان وثلثة اقسام بحسب هذه فالتصديق التقليدي كايمان اكثر العوام وبرهاني كايمان العقلاء الذي
اوحاه الله فكان والوارد في حقهم تفكر ساعة خير من عبادة سبعين سنة والعياني كايمان اهل الشهود
وهو كايمان الفراشة المتهافتة على السراج او الحديدة المحماة بالنار بها لو شورة والكفر نقيض
قنية الايمان فتقابل معه تقابل العدم والقنية وهو كالايمان على فنون جمع فنن وهو الغصن ويجوز
ان يكون جمع فن منها كفر الجحود من باب الانكار ضرورة الدين على استكبار و
عناد ومنها كفر النفاق وهو انكار الباطن لا في الظاهر والتهود من اقسام الكفر على التلفظ

جلاء فهو الاقرار في الباطن ولكنه في الظاهر وعند الاستبداد بالرأي معرضا عن طاعة امامه اي
امام المستبد والجهل والفسوق من اقسامه وقد اشير بالصيغة المجهول الى ان هذه الثلثة يثبت
من اقسام الكفر عند اهل الشرع وانما عدها من عدها من اهل الباطن عند اهل السلوك فهذا اصطلاح
آخر ولا مشاحة فيه كما اشير اليه بعض قولنا ويلتزم وليحتاط السالك وليراقب احواله ليبحثها و
روح منها وان لم يسم بعضها كفرا في ظاهر الشرع لانه فان حسنات الابرار سيئات
المقربين وليس بين المنزلين اي الايمان والكفر منزلة وسطا اثبتها بعض من المعتزلة فارتكاب
الكباير عنده لا ايمان ولا كفر بل منزلة بين المنزلتين وليس كذلك فهو عند اهل الشرع لا ينافي
الايمان وعند اهل السلوك من اقسام الكفر بمعنى آخر **فريدة في التوبة** والتوبة عم مخفف عام
خص مخفف خاص واخص فالعم يخص بالذنب اي توبة العوام من الذنوب وخصها اي الخص
من التوبة يخص بترك الاولى كتوبة بعض الانبياء ع والاخص هو التوبة من توبة بغير حق تعالى شأنه
قد زكي كتوبة نبينا ص خاتم الانبياء قال صلى الله عليه وآله انه ليغان على قلبي واني لاستغفر الله في
كل يوم سبعين مرة **فريدة في التقوى** تدرج التقوى في كونها عاما وكونها خاصا وخاصا خص
مراتب التقى من حرمة صلة التقى هذه التقوى للعوام او من حل هذا التقوى الخواص او من غير الله
اي لقاء الله هذا التقوى الاخصين ولكل عال له مقام اعلى فمن يعدد ذلك **فريدة في الصدق** الصدق
يكون بالقول ويكون بالقصود بان يكون ثابتا في قصد المطلوب ولا يفسخ عزيمته في الطلب و
بالفعل اي ويكون بالفعل كالوفاء بالعهود رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه ولذا يكذب كذبا
فعليا ولا قوليا ثانيا من هو سنتين حق تعالى شأنه اذ قرى سورة الفاتحة وقال اياك نستعين
على سبيل الحصر وذلك في كل صلوة مرتين ثم اذا المهم جاء في البين غير الله اي غير الحق فاني ربي
فريدة في الانابة الانابة بالقلب هو ان توجها جهة اي الى الحق جل جلاله ويجتهد ان لا يخطر غيره

بباله

١٢٤

بباله ولذا كان قلب الانسان الكامل هو بيت الحرام وانابة باللسان ان تعوها
بذكره اي بذكر الحق عز اسمه في خلاء وفي ملاء والانابة تكون بالاركان ايضا كما قلنا ان تنزل الاركان
اي من حيث الاركان فو طب عملا **فريدة** في المحاسبة والمراقبة صون نفسك عن زلاتك
كيلا يقع وحرسك اباها عنها هو المراقبة وعدد طاعاتك اي محاذات طاعتك بزلاتك
ليعلم ايهما يزيد هو المحاسبة ثم ان زدت معصيته على الطاعة فعليك الكفال لها بتداركها
بالطاعة وان زدت طاعة على الزلة فزن طاعتك بنعمة سبحانه التي اسبغ عليك ظاهره
وباطنه من فواكه الاثمار ومنافعها مما اشتملت عليها كتب التشريح وغيرها فانها بالنسبة
الى ما لم يصلوا اليها كقطرة في بحر لجي واغذيتك وشربتك وسحابة بيتك من العلويات
والسفليات فان لا تجد بينهما نسبة لقوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها تعترف بالتقصير
كما قلنا ترجح كليلا حيرة تائبا ونقابكرة بل هي اي الطاعة منها اي من نعمة انها في موضع التعليل
بمنة اي بضم الميم اي استطاعته فلله الحمد والمنة في هدايته اشارة الى قوله تعالى قل لا تمنوا علي اسلامكم
بل الله يمن عليكم ان هداكم للايمان ومن محاسب لو جد اهل السلوك من اهل الله محاسب مضيف خواطرا
الى الاعمال فيحاسب الخواطر الربانية والملكية مع الخواطر الشيطانية والنفسانية السانحة له في يومه
وفي ليلته يتداركه وتلافى التغير الشر وتغيركبا **فريدة في الاخلاص** وطالب التوبة من غير غرض دنيا
وعقبى اي غرض دنيوي واخروي مخلص فما ينهض من الاعمال فالمستغني للشهرة في عمله بغير كا
مخلص في العمل وكذا طامع الثواب بعمله ستعيض مخالص غير المخلص من الشرك الخفي رابا غريب بليه
اي دبيب الشرك جدا ابدا خفيا اي خفيا جدا اشارة الى قوله ان دبيب الشرك في امتي اخفى من
دبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء في الليلة الظلماء **فريدة في التوكل** التوكل هو ان تدع الامر
الى مقدر الامور صبر وعهدو في الوصف اشعار بالعلية وتاكيد وحث على التوكل كما قال العرفاء

من اطلع سر القدر استراح من الطلب والتعب وليس هذا اى كلة الامر كله الى مالكه ليس معناه
ان يكف عن عمل وعن الجد والجهد في الخيرات اذ رتب ما للتكثير امر بوسائط حسب اذ ابى الله ان
يجري الامور الا باسبابها وتلك الوسايط ليست فواعل الهية بل مخصصات فاعل مقدس عن
التقييد والحصر وان تجد من جاد ارائه بالجد بكف عن العمل في الهواجس جمع هاجس وهو الخاطر النفساني
الذي فيه حظ للنفس نحو امارة صدقا توكلك ان تكف عن العمل في قضاء شهواتك ونيل حظوظك الدنيوية
وتكل الامر الى الله لا ان تجد فيها وتحسم طلبك في البين وتصير متوكلا في ابتغاء الخيرات والكمالات
ان يكون كيسا غير غافل من مكر النفس عصمنا الله تعالى واياكم منه **فريدة في الرضا** وبهجة بما قضى الله
تعالى هي رضا ذوق ومقام الرضا بما قضى اي قضاه الله تعالى مالي فيه اعتراض ولا انكار له على شيء كما
قال الشيخ في الاشارات العارف هش بش بسام يجل الصغير من تواضعه كما يجل الكبير وينبسط
من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شيء فانه يرى فيه الحق وكيف لا
يستوي والجميع عنده سواسية اهل الرحمة قد شغلوا بالحق انتهى اعظم باب الله في باب الرضا وحكي ان
سمع ان الرضا باب الله الاعظم وخازن الجنة رضوان ادعى ان التسمية ولا سيما خازن جنة اللقاء ولما قلنا ان
صاحب مقام الرضا لا اعتراض ولا انكار له على شيء بناه بقولنا فقرا على الغنا صبورا اي صاحب مقام الصبر
ارتقى وذا انسيان لصاحب الرضا هذا على سبيل التمثيل فكذا يختار التصبر المرض على الصحة والموت على الحياة
وكل بلاء على رفاهية والجميع عند صاحب الرضا سواسية ونقل عن عارف عمر سبعين سنة
ان لم يقل في هذه المدة من عمره لاشياء كانت تمام الكروه يا ليت لم يقع الحبة مفعول لم يقل
ولا ارد لم يقل لما ارتفع تماما هو المرغوب ان ليته وقع فهذا البيت مفعول **فريدة في التسليم** ارجاع ما كان
جميعا من الذوات والصفات والافعال الى وجودات كما هو مقتضى توحيد الذات والصفات والافعال الى
قديم قهر بانه يملك كلها قال لمن الملك اليوم لله الواحد القهار وقال على سبيل الحصر له الملك وله الحمد

وهو على كل

١٢٥

وهو على كل شيء قدير سم اي سمه بالتسليم ولما كان الاشياء تعرف باضدادها اقل من في الامانة
صار الكل وصافا الوجود المنبسط الذي هو نور الحق يحل في السموات والارض الى المعولين والامهات
وتشتت نظره الكثرة ذاهلا عن صفاء ذلك الوجود بل هو متبدل بنور النور لكن نغفي عن عاكس لعكوسه
المسلوبة الحياة صغرا وكبرا محيطه ومحاته في النار بدعى بانكا مقابل رضوان خازن الجنة وهو التسليم
على الرضا والتوكلا اما علوه على التوكل فلما قلنا اذ حسبنا الرب وكيلا حجابا في التوكل فهو كل متعلق
صحب فهو مالك امر بعد ولكن فوضنا امره الى الله تعالى وليس يخلو اذ كان من سوء الادب اي حسنات
الابرار سيئات المقربين ودون سلم فانه لا يملك شيئا واما علوه على الرضا فلما قلنا وراضي كلما
يفعل حق علما انه طبيعة مفعول مقدم ان طبع الراضي قد لا يماد ولكن هنا اي في مقام التسليم
الطبع وما له اي للطبع فقد ونفى كل الاضافات الوجود وصفاته المستهلكة فيه لا لها اما هو مالك الملك
يردا الى الله تصير الامور ومنها مقامات اخر اثر ما لا احصا كان فيما ذكرنا غنيه لك والبطن
لبهت سيالمه بحا من البطن في القول فهاك ارحيد نظما هو كالجمان تفهم الجليم اللؤلؤ المنظم موشح الجيد
اي مزينها بوشاح وهو اديم عريض يرصع بالجواهر فتشده المرأة بين عاتقيها وكشحيها والجيد
جمع الاغيد كالبيض جمع الابيض الكواعب جمع كاعب وهي الجارية حين يبدو ثديها اي شبهت الحكم
بهن منظومة تهفو اي من هفا الفؤاد اي يسر وذهب في اثر الشيء طربا والمعنى ذهب بطربة في اثر
المنظومة النهى اي العقول جمع نهية بالفهم بالشغف من شغفني حبه اي غشي القلب الحب من فوقه وذلك
لان الاذواق السليمة شديدة الميل الى النظم سيما نظم هو كهاتيه المطالب العالية وحلى جوار الحكمة
ضنا بن جمع ظنينة اي ما يضن ويبخل بها لشرافتها ويتضمن الله لطائف من دقائق الاسرار
الحكمية فيها تحقيق من روضة القدس يعني عالم العقل بريا اي تبدلت ايام المهناة من تحت الريح اللطيفة
وهو متعلق بقولنا تحفا شذاه اي الشذا قوة ذكاء الريح اللطيف فاح وهو عرف فسلك مفعول مقدم

کتابخانه آستان قدس

ای رائحتها الطیبة عرفا ای الجنة من تلک الروضة برائحة تذکرنا رائحة صاحب الروضة شیخ علیک
السح بالسین والحاء المهملتین الصب وتسییلا من فوق اسحم ای سحاب هطال التشبیه الزی للمنظومة
بالسحاب الفیاض ای بالسحاب الذی هو تعبیر عن المنظومة ارتوی ای روی من الماء واللبن وتروی
وارتوی بمعنی بال کذا ای لذلک البال بلبال هو شدة الوهم والوسواس من جانب الشرق هو عالم
المعقول او الانوار القاهرة بروق ای المطالب العالیة التی احتوت علیها المنظومة ومضت ای
لمعت خفیة فلم تعترض وهضبات الجد الهضبة الجبل المنبسط علی الارض او جبل من صخرة واحدة
او الجبل الطویل مهادا ای من تلک البروق نفت ای قلعت ودکت طلعتها ای طلعة البروق او
المنظومة فی تلعات جمع التلعة وهی ما ارتفع من الارض البادیة وفی الوهاد جمع الوهدة وهی المنخفضة
من الارض وهما تعبیر عن المعضلات من المسائل وغیرها للهوادی جمع الهادی بمعنی المتقدم ومنه
هوادی الخیل لاوایلها وبادیة الحیوان عنقه والمعنی بسنا انها ای المطالب التی لها تقدم وشرف
علی غیرها هادیة فالحمد لله علی نعمائه وحسبت الائه علی کل شیء اعتصامها ولله تعالی من محاسن
التشناسنامها ای جمیع محاسن ثنائها ودر حقایق ورخ الکتاب وارخه ای وقته یراعة النعمات
الیراعة قصب القلم ختامها کبدء المنشد فهذا المصراع الاخیر مادة تاریخ الشروع فی تالیف المنظومة
وهو اربعون ومائتان بعد الالف وقد فرغ المؤلف الفقیر عن تسوید هذا الشرح یوم الجمعة الثالث
والعشرین من شهر رمضان المبارک من سنة واحد وستین ومائتین بعد الالف ختم الله لنا ولاخواننا

المؤمنین بالحسنی وحسن عاقبة امورنا خیرا بمحمد واله الطاهرین قد وقع

استکتاب هذه النسخة الشریفة المنیفة بید احقر الطلبة محمد علی ابن مرحوم

حاج عبد الله ...ی عفی الله عن والدیهما فی مدرسة ... الخراسانی

فی شهر صفر المظفر فی سنة ۱۲۶۳

کتابخانه آستان قدس رضوی
وزارت ... ادب

بازبین شد
۱۳۷۱ ش
سال ۱۳۴۸ خورشیدی
بازبینی شد

باز بین شد
خ ۱۲۳۵۳